



Gen. Lib.

The University of Chicago
Libraries



EXCHANGE DISSERTATIONS



Gen. 1. b.

4-5

ANDERS NYGREN

RELIGIÖST APRIORI

DESS FILOSOFISKA FÖRUTSÄTTNINGAR
OCH TEOLOGISKA KONSEKVENSER

Exchange Dissertation



LUND

GLEERUPSKA UNIVERSITETS-BOKHANDELN



VÄRMLANDS
FÖR
SÄMÅRÅD OCH ÖFRÖ

BL 51

.N 9

INNEHÅLL.

FÖRSTA KAPITLET.

ORIENTERING ÖVER PROBLEMLÄGET.

	Sid.
I. Det religiösa aprioris systematiska ort	1
II. Den religiösa apriori-frågans historiska ort	13
III. Den religionsfilosofiska apriori-litteraturen	23
IV. Problemet och dess behandling	92

ANDRA KAPITLET.

ANALYS AV APRIORI-BEGREPPET.

I. Metodiskt	96
II. Platonskt apriori	98
III. Stoisk-rationellt apriori	100
IV. Ontologiskt apriori	102
V. Apriori såsom ideae innatae	103
VI. Apriori såsom virtuella föreställningar	104
VII. Transcendentalt apriori	106
VIII. Apriori såsom omedelbar förnuftskunskap	113
IX. Apriori såsom psykologisk funktion	119
X. Apriori såsom kunskapsteoretisk fiktion	124
XI. Apriori såsom allmängiltigt värde	126
XII. Analysens resultat	128

TREDJE KAPITLET.

DET RELIGIÖSA APRIORI SÅSOM TRANSCENDENTALT APRIORI.

I. Nödvändigheten av frågan om ett religiöst apriori	137
II. Psykologistiska och metafysiska omtolkningar av det religiösa apriori	150
III. Formalt religiöst apriori	160
IV. Det religiösa aprioris aktualisering eller realisering	165
V. Den religiösa erfarenhetens ateoretiska karaktär	181
VI. Gives det ett religiöst apriori?	191

FJÄRDE KAPITLET.

TRANSCENDENTAL DEDUKTION AV RELIGIONEN.

I. Den transcendentala deduktionens idé hos Kant	206
II. Saknaden av transcendental metod i Kants religionsfilosofi	215

III. Schleiermachers transcendentala deduktion av religionen ...	218
IV. Transcendental deduktion av religionens grundkategori	224

FEMTE KAPITLET.

TEOLOGISKA KONSEKVENSER.

I. Religionens transcendentala apriori och religionens transcendens.....	242
II. Religionsfilosofiskt och teologiskt sanningsbevis.....	246
III. Giver det någon religionslös kultur?	251
IV. Religiös trosplikt	255
V. Religionens transcendentala väsen och mystiken	259
VI. Evighetskategorien och dogmatiken	263
Anförd litteratur	267

FÖRSTA KAPITLET.

ORIENTERING ÖVER PROBLEMLÄGET.

I.

Det religiösa aprioris systematiska ort.

Om man betraktar det systematiska tänkandet sådant det skrider fram genom mänsklighetens historia, alltjämt sökande sig nya former, utan benägenhet att vilja slå sig till ro med redan vunnin insikt, kan man ej undandraga sig intrycket att det här är fråga, icke om en tillfällig och godtycklig, utan om en av inre nödvändighet framdriven utveckling. Må vara, att Hegels försök att konstruera denna utveckling såsom en dialektisk process är ogenomförbart och att det ligger något av logisk schematism i W. Windelbands försök att framställa filosofiens historia uteslutande såsom den process, vari den europeiska mänskligheten i vetenskapliga begrepp nedlagt sin världsuppfattning och sitt livsbedömande, och att den alltså är att fatta såsom historien om de alltjämt återvändande mänsklighetsproblemen och huvudtyperna av deras lösningsförsök ¹, så är dock det systematiska tänkandets faktiska utveckling nog för att vederlägga den motsatta historisk-atomistiska uppfattningen, som i det systematiska tankearbetet blott ser en godtycklig lek med tankar, vilka faktiskt antagit en viss gestalt men lika väl kunde gestaltats helt annorlunda.

Förvisso låter sig det historiskt givna icke konstrueras ², det

¹ W. Windelband: *Geschichte der Philosophie*, 2. Aufl. 1900, sid. 8 ff; jfr R. Falckenberg: *Geschichte der neueren Philosophie*, 7. Aufl. 1913, sid. 4.

² Schleiermacher: *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, hrsg. von H. Scholz, 1910, sid. 13 f.

måste mottagas helt enkelt såsom något faktiskt och givet, men därav följer ingalunda att det historiskt givna tänkandet är att betrakta såsom ett tillfälligt aggregat av individuella meningar. Varje tid har sina problem, som ej godtyckligt kunna utbytas mot andra tiders, och varje problem får sin särskilda betydelse genom den problemkonstellation, vari det ingår. Denna dubbla nödvändighet är värd att beaktas. Det historisk-atomistiska åskådnings-sättet försvårar uppfattningen av innebörden i vår tids grundproblem, emedan det förbiser, att problemet till sin art väsentligen bestämmas av den systematiska ort inom vårt tänkande, det intager.

När vi därför kunna iakttaga, att nutidens religionsfilosofiska och teologiska tänkande alltmer börjar samla sig kring frågan om ett "religiöst apriori", så att knappast något annat problem kan nämnas, som i lika hög grad tar uppmärksamheten i anspråk, så bör denna fråga icke avfärdas blott såsom en tillfällig moderiktning. Vilja vi komma till verklig förståelse för frågans innebörd, måste vi fastmer först uppkasta frågan om dess systematiska ort, det vill med andra ord säga, vi måste undersöka dess systematiska förutsättningar och dess plats och betydelse inom vårt tänkande.

Såsom allmännaste Ortsbestämning kan gälla, att tanken på ett religiöst apriori äger mening och betydelse endast om den ingår såsom led i en *kritisk religionsfilosofi* i detta ords strängaste, kantiska bemärkelse.

För att klargöra detta förhållande är det nödvändigt att något dröja vid den fundamentala åtskillnaden mellan den förkantiska och den moderna religionsfilosofien. Även inom religionsfilosofien bildar Kant epok, varvid dock det egendomliga förhållandet inträder, att Kant själv delvis måste hänföras till den "förkantiska" perioden. Detta får — såsom senare skall påvisas — sin förklaring däri, att Kant icke för religionsfilosofien utnyttjat de möjligheter, som hans allmänna problemställning erbjuder, utan stannat vid en kompromiss med den traditionella religionsfilosofien. Emellertid bör detta icke undanskymmas, att det här är fråga om tvänne fullkomligt skilda typer, så skilda, att våra dagars religionsfilosofi icke har, eller åtminstone icke bör hava

något mer gemensamt med den förkantiska religionsfilosofien än blotta namnet ¹.

Såsom redan namnet angiver, har religionsfilosofien att filosofiskt undersöka religionens värld. Det kunde synas som om härmed denna vetenskaps riktning vore tillräckligt bestämd, och att varje undersökning, som blott uppfyller denna fordran, måste erkännas såsom verklig religionsfilosofi. I så fall vore de båda nämnda typerna av religionsfilosofi blott att jämföra med de inom varje vetenskap mötande olika ståndpunkterna, som inbördes kunna bekämpa varandra, men som ej kunna fränkänna varandra vetenskaplig karaktär. Det är emellertid av vikt att klargöra, att motsatsen mellan den förkantiska och moderna religionsfilosofien ingalunda blott är en sådan berättigad ståndpunktsmotsats, utan en med avseende på deras vetenskapliga karaktär fundamental motsats.

Den förkantiska religionsfilosofien karaktäriseras nämligen av att den icke blott behandlar det religiösa såsom undersökningsobjekt, utan mer eller mindre ger sig ut för att själv vara

¹ Icke ens det gemensamma namnet är utan sina vådor. Den gamla religionsfilosofiens metafysiska syftning och dess tendens att utplåna gränserna mellan religion och filosofi, varigenom den blott gjorde sig själv till pseudo-filosofi och pseudo-religion, har gjort att den moderna religionsfilosofien utsatts för liknande misstankar — i huvudsak oförtjänt, såvida man nämligen gjort allvar av att gestalta den till en kritisk vetenskap. Det är ett öde, som påminner om Sokrates'. Ehuru hela hans strävan gick ut på att å ena sidan föra filosofien över från de gamla naturfilosofiska spekulationerna till kunskapsteoretiska och etiska frågor och å andra sidan övervinna sofisternas skenvisdom genom att förankra sanningen och sedligheten ovan alla subjektiva meningar, så förhindrade detta dock icke, att han blev anklagad just såsom naturfilosof och sofist, emedan han med dessa delade filosofnamnet och därför fick ikläda sig ansvaret för deras meningar. På samma sätt nu med den moderna religionsfilosofien; ehuru det är dess bemödande att utsöndra allt metafysiskt och låta religionen och filosofien vara vad de äro, utan att sammanblanda dem, så har den dock namnet emot sig. Därför är det ock mindre förunderligt, att ofta den filosofiska och kyrkliga positivismen enas om att räcka den giftbägaren — för fel, som icke den själv, utan dess äldre namne begått. Icke utan skäl ifrågasätter därför K. F. Schumann: Religion und Wirklichkeit, 1913, sid. 2, hurvida man icke hellre borde låta namnet religionsfilosofi falla, då det dock alltid ur sin historia släpar med sig innehållsliga rester av den konstruktiva vetenskapen med samma namn.

religion, upphöjd i tänkandets form. På annat ställe¹ har uppvisats det ohållbara i denna uppfattning. De anmärkningar, på vilka den sammanstörtar äro, att den dels vilar på en intellektualistisk uppfattning av religionen, dels går tillbaka på en falsk kunskapsteori. Dess försök att vara på en gång filosofiskt och religiöst tänkande har slagit illa ut: den intellektualiserar religionen och mystifierar filosofien och utgör så en olycklig bastardform mellan det religiösa och filosofiska, vilken ingen av föräldrarna rätt vill kännas vid. Att religionen ej kan kännas vid den är klart nog, då ju en dylik metafysisk religionsfilosofi mindre uppträder som den positiva religionens bundsförvant än som dess konkurrent. Men lika omöjligt är det för filosofien att acceptera den, enär dess upptagande skulle verka revolutionerande på hela vår tankevärld. Den metafysiska religionsfilosofien vill icke leva efter det mänskliga tänkandets betingelser, och därmed har den uttalat sin egen dödsdom såsom vetenskaplig disciplin.

I motsats till denna förkantiska, nyplatonisk-metafysiska religionsfilosofi kunna vi karaktärisera den moderna religionsfilosofien såsom den kritisk-vetenskapliga. Den gör ej anspråk på att själv vara någon form för religion, söker ej att producera religiösa tankebilder, som äro avsedda att konkurrera med och överflygla de historiska religionernas trosföreställningar, och fattar ej heller som sin uppgift att filosofiskt rena dessa. Då vi beteckna den såsom *kritisk*, betyder detta således ej, ått den söker med filosofiska hjälpmedel sovra den faktiska religionen, upptaga vissa av dess föreställningar och avvisa andra, vilka ej hålla måttet, då de mätas med det filosofiska tänkandets måttstock. Detta uttryck vill fastmer endast antyda, i vilket nära förhållande denna art av religionsfilosofi står till Kants kritiska frågeställning. Den fattar religionen såsom ett historiskt givet komplex, som den har att söka vetenskapligt förstå. I motsats till den metafysiska religionsfilosofien, som själv vill producera religiösa värden och sålunda snarast gör anspråk på att äga "profetisk" karaktär, inskränker sig den kritiska religionsfilosofien till att blott vilja vetenskapligt förstå den faktiskt förefintliga religionen,

¹ I min undersökning: "Det religionsfilosofiska grundproblemet", 1921, där motsatsen mellan de båda religionsfilosofiska typerna närmare motiveras; jfr särskilt kap. II.

som kommit till stånd under helt andra betingelser, än det filosofiska tänkandet erbjuder, och just i denna självinskränkning ligger grunden till dess vetenskapliga karaktär. Ty överallt eljest är ju vetenskapens uppgift att förstå den givna verkligheten och dess värden, ej att producera dem.

Det vetenskapliga förståendet av ett givet verklighetsområde kan emellertid äga rum under tvänne olika synpunkter, den specialvetenskapliga och den universalvetenskapliga eller filosofiska synpunkten. Å ena sidan gäller det nämligen att förstå denna verklighet med hänsyn till dess lagmässiga uppkomst och utveckling samt med hänsyn till den immanenta lagenlighet, som härskar inom densamma: denna uppgift tillkommer de genetiska och systematiska specialvetenskaperna. Å andra sidan gäller det att förstå detta verklighetsområde såsom totalitet med hänsyn till frågan om dess giltighetsanspråk: detta är den kritiska filosofiens uppgift. Denna synpunkt, tillämpad speciellt på religionens område, ger följande resultat. Till att vetenskapligt förstå den historiskt givna religionen hör först och främst att lära känna den i dess olika former, huru dessa uppstått och utvecklats (religionspsykologi, religionshistoria, historisk teologi) samt att förstå den enhet och det lagmässiga sammanhang, som råder inom en viss fromhetsforms trosföreställningar och livsgestaltning och som danar dessa till en karaktäristisk bild (systematisk teologi: dogmatik, etik)¹. Härmed är de religionsvetenskapliga och teologi-

¹ Särskilt emot den systematiska teologiens vetenskapliga karaktär har ofta rests invändningar. Dessa ha förnämligast sin grund däri, att man ansett den trosståndpunkt, som är förutsättningen för varje sådan systematisk framställning, stå i strid med vetenskapens förutsättningslöshet. Denna anmärkning grundar sig emellertid på ett ovetenskapligt vetenskapsbegrepp. Först och främst kan nämligen häremot invändas, att vetenskapens förmenta förutsättningslöshet, såsom den, vulgärt fattas, är ett i verkligheten aldrig realiserat postulat, som har ej vetenskapliga motiv, utan fastmer bristande kännedom om betingelserna för all kunskap att tacka för sin tillvaro. Vidare grundar den sig på ett för trångt och alltså falskt vetenskapsbegrepp, liksom om vissa erfarenhetsområden på grund av sin natur, skulle vara undandragna vetenskaplig behandling. Denna uppfattning beror på en förväxling mellan naturvetenskap och vetenskap överhuvud. För vederläggningen härav hänvisas till H. Rickerts förtjänstfulla framställning: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 2. Aufl. 1913. Vi måste här inskränka oss till att i några korta huvudpunkter angiva vad som utgör

ska specialdisciplinernas uppgift angiven. Men därmed är ännu icke den allsidiga förståelse nådd, som vetenskapen kan giva. Det kräves ytterligare en undersökning av mera universell och på samma gång kritisk art. Religionen framträder nämligen med anspråk på att vara en mer än subjektiv verklighet, den fordrar att bliva uppfattad såsom en objektiv erfarenhet. Här har religionsfilosofien att sätta in med sin fråga om grunden för detta giltighetsanspråk. Dess filosofiska karaktär ger sig tillkänna i dess omfattande universalitet; den känner inga enskilda gränser,

teologiens vetenskapliga karaktär. Har man väl uppgivit det naiva liksättandet av vetenskap och naturvetenskap och medgivit den historiska begreppsbildningens vetenskapliga karaktär, så är därmed motsägelsen mot teologiens vetenskaplighet principiellt uppgiven. Visserligen utgår den kristna teologien från förutsättandet av det kristligt-religiösa värdets giltighet, en förutsättning, för vilken den ej kan lämna vetenskapligt bevis. Men häri delar den lott med alla vetenskaper, som stå i förhållande till ett värde. Ett värde kan nämligen aldrig vetenskapligt bevisas. Men det är heller aldrig teologiens avsikt att objektivt vetenskapligt bevisa sitt föremål. Den är nöjd, om den kan vetenskapligt *förstå* det. Vad särskilt den systematiska teologien beträffar, så söker, den förstå de kristna trosföreställningarna och det kristna livsgestaltandet utifrån dess centrum såsom en enhet. Själva detta centrum, den kristna värdeupplevelsen, söker den ej att bevisa, utan den gäller såsom dess förutsättning, dock ej såsom en "fördom", utan såsom en genom religionsfilosofiens undersökning rättfärdigad förutsättning. När religionsfilosofien nämligen ådagalägger, att religionen är en autonom, apriorisk livsform, men att det religiösa värdet aldrig förverkligas såsom blott allmänt religiöst värde, utan kräver historisk utgestaltung och personligt upplevande, så är därmed den vetenskapliga tankekretsen fullkomligt slutet. Den enda lucka, som skenbart lämnar kritiken tillträde, är det förhållandet, att intet bevis för den kristna värdeupplevelsen är lämnat eller kan lämnas. Härtill må blott anmärkas, att visserligen icke denna förutsättning för all teologi själv kan bevisas, men att däremot "förutsättningarna" för denna förutsättning, d. v. s. förutsättningarna för den kristna värdeupplevelsen ådagaläggas av religionsfilosofien. Om denna värdeupplevelse i realiteten inträder eller icke, kan icke vetenskapligt demonstreras, det är något historiskt, vars fakticitet helt enkelt måste konstateras, eller ock motsatsen konstateras. Nu har detta värde faktiskt inträtt i historien, och uppleves ständigt såsom värde av otaliga människor. Under sådana förhållanden är det en nödvändig vetenskaplig uppgift att utifrån denna värdeupplevelse systematiskt förstå den därur "organiskt" framväxande trosövertygelsen och livsgestaltningen. Blott om det religiösa värdet överhuvud vore ett pseudovärde, vilket antagande dock vederlägges av religionsfilosofien, kunde den uppfattning försvaras, som i teologien ej vill se någon vetenskap.

den frågar icke efter den ena eller andra religionens sanning, icke efter de eller de religiösa föreställningarnas objektivitet, utan den frågar efter det religiösa värdets giltighet överhuvud. Dess fråga är, om och under vilka förutsättningar religionens anspråk på att vara en objektiv erfarenhet kan upprätthållas.

För den religionsfilosofi, som ej i likhet med den metafysiska religionsfilosofien tilltror sig att kunna skapande ingripa i religionsbildningsprocessen, men som ej heller vill uppgå i de teologiska specialvetenskaperna, utan gentemot dessa vill uppehålla sin filosofiska karaktär och hävda sitt eget arbetsområde, blir det sålunda huvuduppgiften att söka förstå den historiskt givna religionen med hänsyn till dess objektiva giltighet.

Vid förverkligandet av denna uppgift mötes emellertid den kritiska religionsfilosofien av en svårighet, som från ny synpunkt hotar dess existens och gör, att den fördel, den vetenskapligt vunnit framför den metafysiska religionsfilosofien genom att uppgiva alla konstruktiva anspråk, kommer att synas illusorisk. Det som från vetenskaplig synpunkt gör den metafysiska religionsfilosofien omöjlig är nämligen, att den grundar sig på en falsk kunskapsteori, då den påstår sig kunna gå utöver erfarenhetens gränser och nå fram till det transcendenta, ett påstående, som eljest jävas av allt vad vetenskap heter. Men med hänsyn till den huvuduppgift, som är förelagd den kritiska religionsfilosofien, synes även den med eller mot sin vilja vara nödsakad att företaga samma övergång till det transcendenta. Ty då religionen är transcendent liv, då det väsentliga i den är utlevandet över erfarenheten¹, så synes ett kritiskt bedömande av religionens anspråk på att vara en objektiv erfarenhet förutsätta att religionsfilosofien på annan väg ägde omedelbar tillgång till den transcendentia verkligheten och kunde använda denna som måttstock för bedömande av religionens föreställningar.

Men denna svårighet är mera skenbar än verklig. Ty härvid är först att erinra, att denna svårighet icke är specifik för religionsfilosofien, utan i samma mån gäller för all filosofi, såvisst som giltighets- och objektivitetsfrågan är filosofiens huvudfråga. Med samma tankegång skulle man kunna uppkonstruera

¹ W. Windelband: Präludien, 5. Aufl. 1915, Bd. II, sid. 305.

en svårighet för den teoretiska filosofien, när denna vill angiva grunden för vår kunskaps objektivitet och giltighet; då skulle även den vara nödsakad att gå över till det transcendenta, att taga sin tillflykt till "tinget i sig", tinget sådant det är oberoende av vår åskådande, föreställande och tänkande uppfattning därav, för att sedan genom jämförelse med detta kunna fastställa vår kunskaps objektivitet. För det andra är härtill att erinra, att objektivitetsfrågan för religionsfilosofien lika litet som för den kritiska filosofien i övrigt är bunden vid objektet. Annorlunda uttryckt: enligt den kritiska filosofien består en kunskaps objektivitet ej i dess överensstämmelse med sitt objekt, utan linjen mellan subjektivitet och objektivitet måste dragas inom kunskapen själv. Detta förhållande blir ännu klarare, om vi till jämförelse draga in även det etiska i vår betraktelse. Den fordran, som vårt sedliga medvetande ställer, är i första hand, psykologiskt sett, en subjektiv verklighet, och dock tillskriva vi den objektiv giltighet och objektivera den måhända psykologiskt till ett etiskt ideal. Men även om vi kunna konstatera, att detta ideal icke har någon motsvarighet i den objektiva verkligheten, inskränker dock detta ej i ringaste mån den etiska fordrans objektivitet och giltighet. Denna jämförelse ådagalägger, att begreppet objektivitet ej är lika med överensstämmelse med objektet, utan helt enkelt uttrycker en viss dignitet hos en kunskap, fordran o. s. v. Ännu tydligare skulle objektivitetens oavhängighet av objektet kunna åskådliggöras inom matematiken, där ofta begreppen objektivitet och överklighet äro korrelata, men detta skulle föra oss för långt, från vårt egentliga undersökningsområde. Nog av, vi måste skilja mellan objektiv realitet och objektiv giltighet. Det är blott med den senare, som den kritiska filosofien i allmänhet och den kritiska religionsfilosofien i synnerhet har att skaffa.

Har härmed den omtalade svårigheten blivit undanröjd såsom grundad på ett missförstånd, så har den dock kvarlämnat ett värdefullt bidrag för vår fråga, såtillvida som den klart ådagalägger, vilken metod den kritiska religionsfilosofien har att följa. Det har visat sig, att religionsfilosofien i och för det kritiska prövet av religionens objektiva giltighet ej kan söka sin måttstock i något transcendent, alldenstund en transcendent verk-

lighet ej är den omedelbart given, och alldenstund den ej har själva trosobjekten i sin ägo såsom "ting i sig", med vilka den kunde jämföra trosföreställningarna. I och med dessa negativa bestämningar är tillika religionsfilosofiens väg positivt utstakad. Kan den ej nå fram till objektet själv, och är det dock dess åliggande att kritiskt pröva den religiösa företeelsen med avseende på dess objektivitet, så måste den, under principiellt kvarblivande inom subjektssfären söka efter grunden till att inom denna draga gränslinjen mellan subjektivitet och objektivitet; är den berövad möjligheten att härför använda det transcendenta som kriterium, så måste den i stället söka ett medvetenhetsimmanent sådant.

Härmed äro vi framme vid den punkt, där frågan om ett religiöst apriori framträder i hela dess betydelse. Ty är religionsfilosofiens uppgift koncentrerad på religionens giltighetsfråga att avgöras medelst medvetenhetsimmanenta kriterier, så kan denna uppgift med andra ord beskrivas sålunda: religionsfilosofien har att undersöka, huruvida den religiösa företeelsen uppvisar något moment, som kan dokumentera den såsom en nödvändig och oundgänglig livsform. Den har att fråga, huruvida det religiösa värdet är ett grundvärde eller ett härlett värde, som kan upplösas och återföras på andra, om det är ett egenvärde eller vinner betydelse genom att vara medel för ett annat värde. Den har att fråga efter, vilken plats det religiösa intager inom medvetandets och kulturens värld, eller — alla dessa frågor sammanfattade i ett uttryck — den har att undersöka, *huruvida religionen är en apriorisk livsform*. Då det vid första påseendet kunde se ut, som om det huvudsakligen vore en modeströmning, som förskaffat apriorifrågan dess aktualitet inom religionsfilosofi och teologi, så bortfaller varje sådan tanke, sedan vi numera funnit dess systematiska ort. I och med klarläggandet av de systematiska betingelserna för frågans uppkomst hava vi tillika kommit till insikt om, att uppställandet av detta problem ej är något godtyckligt och tillfälligt, utan att det fastmer med tvingande nödvändighet framgår ur den kritiska religionsfilosofiens begrepp. Lika nödvändigt som det är, att den moderna religionsfilosofien bekänner sig till den kritiska och ej till den metafysiska typen, lika nödvändigt måste den såsom sitt centralproblem erkänna frågan om religionens aprioritet.

Härtill kommer, att religionsfilosofien endast på denna väg vinner kontakt med den vetenskapliga filosofien, som alltid till sin metod är kritisk, och till följd därav alltid i sista hand rör sig om aprioritets- och giltighetsfrågan. „Jedesmal, wenn die Philosophie eine Erscheinung oder eine Erscheinungsreihe in den Kreis der Untersuchung zieht, dann geschieht dieses in dem Sinne, dass sie nach der inneren prinzipiellen Geltung, nach dem eigentümlichen Wertgehalt fragt, der in dieser Erscheinungsreihe steckt, auf den diese sich prinzipiell und logisch stützt und auf Grund dessen die empirische Darstellung dieser Erscheinungsreihe eben gilt”¹. Kriticismen är icke blott ett utvecklingsstadium i filosofiens historia, utan, en gång funnen, är den filosofiens metod par préférence. När religionsfilosofien följer denna metod, föres den ovillkorligen in på frågan om religionens apriori.

För att på förhand äga en allmän orientering och i viss mening en måttstock för problemets följande behandling är det ändamålsenligt att redan i detta sammanhang antyda de tvänne huvudintressen, som ingått förening med varandra i begreppet religiöst apriori. Vad vinner religionsfilosofien, om den lyckas uppvisa ett sådant apriori? Först och främst har den därmed uppvisat religionen såsom en *nödvändig och allmängiltig livsform* och vederlagt varje uppfattning, som i religionen ser en tillfällig skapelse. Därmed uteslutes såväl den illusionistiska religions-teorien, som bestrider det religiösa värdet, som ock den positivistiska, enligt vilken religionen hör samman med ett visst kultur-stadium och försvinner med detta eller går upp i andra värden. Gives det ett religiöst apriori, så är religionens nödvändighet ådagalagd, visserligen icke i betydelsen av faktisk nödvändighet, så att det ej psykologiskt kunde finnas ett irreligiöst medvetande, men i betydelsen ideel nödvändighet, d. v. s. att religionen är ett väsentligt och integrerande moment i medvetandet, så att detta utan denna bestämning ej kan anses fullkomnat, utan måste be-tecknas som i viss mån efterblivet och förkrympt.

Detta är det primära intresset vid undersökningen om ett religiöst apriori och har därför i den hittillsvarande utredningen trätt i förgrunden. Men härmed förbinder sig nu ett annat intresse. Lyckas det nämligen att uppvisa ett specifikt religiöst

¹ A. Liebert: Das Problem der Geltung, 1914, sid. 3.

apriori, så är religionen därmed icke blott inställd i systemet av nödvändiga och allmängiltiga medvetenhets- och kulturformer, utan därmed är även dess *egenart*, varigenom den skiljer sig från övriga former, uppvisad. Tillsamman med vetenskap, sedlighet och konst (eventuellt kompletterade med ännu andra kulturformationer) ingår också religionen i det system av allmängiltiga värden, som det är filosofiens uppgift att uppsöka och begrunda. Men då är det uppenbart, att religionen till sitt innersta väsen icke är identisk med vetenskap, sedlighet, konst eller någon annan giltighetsform, utan är något egenartat, något fullkomligt *sui generis*, som man ej återfinner inom de övriga giltighetsfärerna. Härmed bestrides ingalunda det nära sammanhang, som faktiskt består mellan den religiösa sfären och de övriga, liksom mellan dessa inbördes. När vetenskapen därför måste framställa dem var och en isolerad från de övriga, för att så kunna klart utarbeta deras egendomlighet, så måste alltid ihåggkommas, att denna isolering är fiktiv och aldrig förekommer så i verkligheten. Livet är alltid liksom ett ackord, där toner från de olika sfärerna klinga tillsamman. Därför blir det också religionsfilosofiens uppgift att beakta detta sammanhang och att påvisa, hurusom det icke gives någon kunskap, någon sedlighet, något skapande eller njutande av konsten, där icke på något sätt den religiösa strängen klingar med, och å andra sidan, att religionen icke är absolut avgränsad från de övriga livsformerna, utan att dessa alla mer eller mindre gripa över på dess område. Det gives ingen religion, som icke tillika är kunskap. Detta måste så mycket eftertryckligare betonas, som en nutida mindre grundligt genomtänkt moderiktning gärna går till storms mot varje teoretisk utformning av det religiösa innehållet med slagordet: religionen är icke lära, utan liv. Sant, men det religiösa livet tränger till teoretisk utformning, det söker sig uttryck i en viss grupp trosföreställningar, varför det är falskt att draga en absolut gränslinje mellan det religiösa och teoretiska området. Men lika litet gives det någon religion, som icke tillika innesluter en viss form av sedlighet. Den religiösa grundstämningen producerar ett mot den svarande etiskt ideal och tar sig uttryck i ett bestämt livsgestaltande. För att bestyrka detta är det tillräckligt att hänvisa till de olika livsideal, som frambringats t. ex. av kristendomen

en svårighet för den teoretiska filosofien, när denna vill angiva grunden för vår kunskaps objektivitet och giltighet; då skulle även den vara nödsakad att gå över till det transcendenta, att taga sin tillflykt till "tinget i sig", tinget sådant det är oberoende av vår åskådande, föreställande och tänkande uppfattning därav, för att sedan genom jämförelse med detta kunna fastställa vår kunskaps objektivitet. För det andra är härtill att erinra, att objektivitetsfrågan för religionsfilosofien lika litet som för den kritiska filosofien i övrigt är bunden vid objektet. Annorlunda uttryckt: enligt den kritiska filosofien består en kunskaps objektivitet ej i dess överensstämmelse med sitt objekt, utan linjen mellan subjektivitet och objektivitet måste dragas inom kunskapen själv. Detta förhållande blir ännu klarare, om vi till jämförelse draga in även det etiska i vår betraktelse. Den fordran, som vårt sedliga medvetande ställer, är i första hand, psykologiskt sett, en subjektiv verklighet, och dock tillskriva vi den objektiv giltighet och objektivera den måhända psykologiskt till ett etiskt ideal. Men även om vi kunna konstatera, att detta ideal icke har någon motsvarighet i den objektiva verkligheten, inskränker dock detta ej i ringaste mån den etiska fordrans objektivitet och giltighet. Denna jämförelse ådagalägger, att begreppet objektivitet ej är lika med överensstämmelse med objektet, utan helt enkelt uttrycker en viss dignitet hos en kunskap, fordran o. s. v. Ännu tydligare skulle objektivitetens oavhängighet av objektet kunna åskådliggöras inom matematiken, där ofta begreppen objektivitet och överklighet äro korrelata, men detta skulle föra oss för långt från vårt egentliga undersökningsområde. Nog av, vi måste skilja mellan objektiv realitet och objektiv giltighet. Det är blott med den senare, som den kritiska filosofien i allmänhet och den kritiska religionsfilosofien i synnerhet har att skaffa.

Har härmed den omtalade svårigheten blivit undanröjd såsom grundad på ett missförstånd, så har den dock kvarlämnat ett värdefullt bidrag för vår fråga, såtillvida som den klart ådagalägger, vilken metod den kritiska religionsfilosofien har att följa. Det har visat sig, att religionsfilosofien i och för det kritiska prövet av religionens objektiva giltighet ej kan söka sin måttstock i något transcendent, alldenstund en transcendent verk-

lighet ej är den omedelbart given, och alldenstund den ej har själva trosobjekten i sin ägo såsom "ting i sig", med vilka den kunde jämföra trosföreställningarna. I och med dessa negativa bestämningar är tillika religionsfilosofiens väg positivt utstakad. Kan den ej nå fram till objektet själv, och är det dock dess åliggande att kritiskt pröva den religiösa företeelsen med avseende på dess objektivitet, så måste den, under principiellt kvarblivande inom subjektssfären söka efter grunden till att inom denna draga gränslinjen mellan subjektivitet och objektivitet; är den berövad möjligheten att härför använda det transcendenta som kriterium, så måste den i stället söka ett medvetenhetsimmanent sådant.

Härmed äro vi framme vid den punkt, där frågan om ett religiöst apriori framträder i hela dess betydelse. Ty är religionsfilosofiens uppgift koncentrerad på religionens giltighetsfråga att avgöras medelst medvetenhetsimmanenta kriterier, så kan denna uppgift med andra ord beskrivas sålunda: religionsfilosofien har att undersöka, huruvida den religiösa företeelsen uppvisar något moment, som kan dokumentera den såsom en nödvändig och oundgänglig livsform. Den har att fråga, huruvida det religiösa värdet är ett grundvärde eller ett härlett värde, som kan upplösas och återföras på andra, om det är ett egenvärde eller vinner betydelse genom att vara medel för ett annat värde. Den har att fråga efter, vilken plats det religiösa intager inom medvetandets och kulturens värld, eller — alla dessa frågor sammanfattade i ett uttryck — den har att undersöka, *huruvida religionen är en apriorisk livsform*. Då det vid första påseendet kunde se ut, som om det huvudsakligen vore en modeströmning, som förskaffat apriorifrågan dess aktualitet inom religionsfilosofi och teologi, så bortfaller varje sådan tanke, sedan vi numera funnit dess systematiska ort. I och med klarläggandet av de systematiska betingelserna för frågans uppkomst hava vi tillika kommit till insikt om, att uppställandet av detta problem ej är något godtyckligt och tillfälligt, utan att det fastmer med tvingande nödvändighet framgår ur den kritiska religionsfilosofiens begrepp. Lika nödvändigt som det är, att den moderna religionsfilosofien bekänner sig till den kritiska och ej till den metafysiska typen, lika nödvändigt måste den såsom sitt centralproblem erkänna frågan om religionens aprioritet.

Härtill kommer, att religionsfilosofien endast på denna väg vinner kontakt med den vetenskapliga filosofien, som alltid till sin metod är kritisk, och till följd därav alltid i sista hand rör sig om aprioritets- och giltighetsfrågan. „Jedesmal, wenn die Philosophie eine Erscheinung oder eine Erscheinungsreihe in den Kreis der Untersuchung zieht, dann geschieht dieses in dem Sinne, dass sie nach der inneren prinzipiellen Geltung, nach dem eigentümlichen Wertgehalt fragt, der in dieser Erscheinungsreihe steckt, auf den diese sich prinzipiell und logisch stützt und auf Grund dessen die empirische Darstellung dieser Erscheinungsreihe eben gilt”¹. Kriticismen är icke blott ett utvecklingsstadium i filosofiens historia, utan, en gång funnen, är den filosofiens metod par préférence. När religionsfilosofien följer denna metod, föres den ovillkorligen in på frågan om religionens apriori.

För att på förhand äga en allmän orientering och i viss mening en måttstock för problemets följande behandling är det ändamålsenligt att redan i detta sammanhang antyda de tvänne huvudintressen, som ingått förenig med varandra i begreppet religiöst apriori. Vad vinner religionsfilosofien, om den lyckas uppvisa ett sådant apriori? Först och främst har den därmed uppvisat religionen såsom en *nödvändig och allmängiltig livsform* och vederlagt varje uppfattning, som i religionen ser en tillfällig skapelse. Därmed uteslutes såväl den illusionistiska religions-teorien, som bestrider det religiösa värdet, som ock den positivistiska, enligt vilken religionen hör samman med ett visst kultur-stadium och försvinner med detta eller går upp i andra värden. Gives det ett religiöst apriori, så är religionens nödvändighet ådagalagd, visserligen icke i betydelsen av faktisk nödvändighet, så att det ej psykologiskt kunde finnas ett irreligiöst medvetande, men i betydelsen ideel nödvändighet, d. v. s. att religionen är ett väsentligt och integrerande moment i medvetandet, så att detta utan denna bestämning ej kan anses fullkomnat, utan måste betecknas som i viss mån efterblivet och förkrympt.

Detta är det primära intresset vid undersökningen om ett religiöst apriori och har därför i den hittillsvarande utredningen trätt i förgrunden. Men härmed förbinder sig nu ett annat intresse. Lyckas det nämligen att uppvisa ett specifikt religiöst

¹ A. Liebert: Das Problem der Geltung, 1914, sid. 3.

apriori, så är religionen därmed icke blott inställd i systemet av nödvändiga och allmängiltiga medvetenhets- och kulturformer, utan därmed är även dess *egenart*, varigenom den skiljer sig från övriga former, uppvisad. Tillsamman med vetenskap, sedlighet och konst (eventuellt kompletterade med ännu andra kulturformationer) ingår också religionen i det system av allmängiltiga värden, som det är filosofiens uppgift att uppsöka och begrunda. Men då är det uppenbart, att religionen till sitt innersta väsen icke är identisk med vetenskap, sedlighet, konst eller någon annan giltighetsform, utan är något egenartat, något fullkomligt *sui generis*, som man ej återfinner inom de övriga giltighetssfärerna. Härmed bestrides ingalunda det nära sammanhang, som faktiskt består mellan den religiösa sfären och de övriga, liksom mellan dessa inbördes. När vetenskapen därför måste framställa dem var och en isolerad från de övriga, för att så kunna klart utarbeta deras egendomlighet, så måste alltid ihågkommas, att denna isolering är fiktiv och aldrig förekommer så i verkligheten. Livet är alltid liksom ett ackord, där toner från de olika sfärerna klinga tillsamman. Därför blir det också religionsfilosofiens uppgift att beakta detta sammanhang och att påvisa, hurusom det icke gives någon kunskap, någon sedlighet, något skapande eller njutande av konsten, där icke på något sätt den religiösa strängen klingar med, och å andra sidan, att religionen icke är absolut avgränsad från de övriga livsformerna, utan att dessa alla mer eller mindre gripa över på dess område. Det gives ingen religion, som icke tillika är kunskap. Detta måste så mycket eftertryckligare betonas, som en nutida mindre grundligt genomtänkt moderiktning gärna går till storms mot varje teoretisk utformning av det religiösa innehållet med slagordet: religionen är icke lära, utan liv. Sant, men det religiösa livet tränger till teoretisk utformning, det söker sig uttryck i en viss grupp trosföreställningar, varför det är falskt att draga en absolut gränslinje mellan det religiösa och teoretiska området. Men lika litet gives det någon religion, som icke tillika innesluter en viss form av sedlighet. Den religiösa grundstämningen producerar ett mot den svarande etiskt ideal och tar sig uttryck i ett bestämt livsgestaltande. För att bestyrka detta är det tillräckligt att hänvisa till de olika livsideal, som frambringats t. ex. av kristendomen

och buddhismen, ja att till och med närbesläktade modifikationer av samma religion, t. ex. lutherdomen och kalvinismen uppvisa en etisk olikhet, som måhända träder i dagen ännu tydligare än skiljaktigheterna i trosuppfattning. Likasålitet gives det någon religion utan varje slags kult¹. Har det någon gång, mest i sammanhang med rationaliserande förtunning av religionen, gjorts försök att frambringa en kultfri religion, så här detta varit utan framgång. Men genom kulten står religionen i mångfaldig kontakt med det estetiska. Dock, ännu viktigare än att fastställa dessa förbindelser mellan religionen och övriga områden, är det att klargöra dess specifika egendomlighet och visa, att religionen gentemot övriga erfarenhetsområden representerar en fullkomligt självständig och egenartad erfarenhetsform, som utvecklar sig efter en egen autonom laglighet och alltså måste bedömas utifrån sitt eget centrum och ej i första rummet efter dess förhållande till övriga erfarenhetsformer. Denna senare uppgift förverkligar religionsfilosofien i det att den koncentrerar sig på frågan om ett specifikt religiöst apriori. Den kritiska religionsfilosofiens intresse går alltså i rakt motsatt riktning mot det bekanta Goethordet: „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, der hat auch Religion”. Ty medgivet, att religionen är allestädes närvarande i medvetandet, så kunna dock icke dessa andra medvetenhetsfunktioner på något sätt ersätta religionen. För den på religionens giltighet och egenart riktade religionsfilosofien är det av vida större intresse att undersöka religionen på dess egen mark, än att sammansöka de smulor därav, som ligga kringspridda på grannarnas område, och likaledes av vida större intresse att uppsöka det karaktäristiskt religiösa, varigenom detta skiljer sig från allt annat, än att uppsöka det indifferent, det för alla medvetenhetsområden gemensamma. När religionsfilosofien frågar efter ett specifikt religiöst apriori, så frågar den just efter det specifikt religiösa i religionen.

Förenar alltså frågan om ett religiöst apriori i sig dessa tvänne synpunkter, frågan om religionens giltighet och om dess egenart, så framgår härav tydligt, vilken central ställning detta problem måste intaga i religionsfilosofien. I allmänhet räknas

¹ Jfr R a u w e n h o f f: Religionsphilosophie, 1889, sid. 578—594.

såsom religionsfilosofiens huvuduppgifter att söka religionens väsen och sanning¹, varvid den för det förra problemet är hänvisad huvudsakligen till psykologiska överläggningar, då däremot den andra frågan måste lösas med kunskapsteoretiska medel². Men frågan om religionens väsen är ingenting annat än den ovan beskrivna frågan om dess egenart, och frågan om religionens sanning blir för en kritisk religionsfilosofi lika med frågan om dess nödvändighets- och giltighetskaraktär. I frågan om ett religiöst apriori mötas alltså religionsfilosofiens båda huvudproblem och skära varandra i en punkt. *På frågan efter den religiösa apriori-frågans systematiska ort kunna vi därför svara: den är belägen inom den kritisk-vetenskapliga religionsfilosofien och på den punkt, där dess båda huvudproblem korsar varandra.*

II.

Den religiösa apriori-frågans historiska ort.

När frågan om ett religiöst apriori på så sätt som skett blivit inställd på sin plats inom vetenskapssystematiken, kunde detta lätt alstra den föreställningen, att problemet vore noga lokaliserat inom religionsfilosofiens gränser och att man utanför dessa icke skulle hava någon anledning att befatta sig därmed. Så är emellertid ingalunda förhållandet. Betrakta vi den föreliggande litteraturen i ämnet, blir det redan på förhand sannolikt, att frågan har en även på andra områden övergripande betydelse. Ty vore den uteslutande av religionsfilosofisk art, så hade den icke, om än så central, kunnat antaga de dimensioner den gjort. Under det decennium, den stått på dagordningen, har den dragit uppmärksamheten till sig icke blott från religionsfilosofiens, utan måhända ännu mera från teologiens sida, och detta i sådan grad,

¹ Jfr t. ex. H. Siebeck: Lehrbuch der Religionsphilosophie, 1893, vars första del bär överskriften: Wesen und Entwicklung des religiösen Bewusstseins, andra delen: die Wahrheit der Religion; eller J. Kaftans båda religionsfilosofiska arbeten: Das Wesen der christlichen Religion, 1881, och: Die Wahrheit der christlichen Religion, 1888.

² E. Troeltsch: Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, 1905,

att R. Seeberg, efter en redogörelse för Troeltschs försök att uppvisa ett religiöst apriori, kan karaktärisera det närvarande teologiska läget med följande ord: „Abgesehen von der Schule Ritschls, den grundsätzlichen Verfechtern der alten Lehrform und den strengen Biblizisten *bemühen sich fast alle systematischen Theologen ähnliche Wege einzuschlagen*”¹. Detta förhållande får sin förklaring, om vi giva akt på frågans historiska betingelser.

Teologiens centralproblem har alltid varit frågan efter den grund, varpå den kristna tron bygger och varpå dess visshet vilar. Genom hela protestantismens historia kunna vi iakttaga, huru denna frågas behandling rör sig utefter tvenne skilda linjer, av vilka den ena söker finna trons begrundning i den historiska uppenbarelsen, den andra i förnuftets väsen². K. Heim har i sin undersökning över visshetsproblemet i den systematiska teologien³ visat, att samma motsats ligger till grund även för medeltidens behandling av frågan, och har sökt återföra denna motsats i trosvisshetens begrundning på tvänne motsatta kunskapsteoretiska grundåskådningar, vilka han karaktäriserar såsom „die einlinige und zweilínige Denkweise”. Den förra, som i förnuftets högsta former finner motsatsen mellan subjektivitet och verklighet upphävd, menar sig kunna giva en apriorisk-ontologisk visshetsbegrundning för tron, och utmynnar därför i rationellt gudsbevis och mystik, under det den senare, dualistiska åskådningen, för vilken subjektivitet och verklighet äro tvänne parallella, varandra aldrig skärande linjer, måste för trons begrundande taga sin tillflykt till en särskild Guds uppenbarelse och utmynnar i auktoritativ underkastelse under den kontingenta skriftuppenbarelsen.

När den lutherska ortodoxien vill hävda den kristna trons visshet, hänvisar den i första hand till skriften såsom gudomlig uppenbarelse. Kriterierna för dess uppenbarelsekaraktär äro dels ”testimonium spiritus sancti internum”, dels ock åtskilliga ratio-

¹ Th. Lit. Bl., 35. Jahrg. 1914, sp. 521.

² E. Troeltsch: Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melancthon, 1891.

³ K. Heim: Das Gewissheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, 1911.

nella grunder, som bevisa skriftens inspiration. Huru mycket det än var ortodoxiens avsikt att låta uppenbarelsen tjäna som trons grundval, hade den dock, då den använde förnuftet såsom bevismedel i sin betraktelse även infört den motsatta principen, och att denna icke förblev overksam, visar ortodoxiens utveckling. Hade från början tyngdpunkten avgjort legat på uppenbarelsen, flyttas den i den senare ortodoxien steg för steg över till förnuftet¹, och på så sätt leder ortodoxien omärkligt över i upplysningsteologien.

Om man hos ortodoxien förgäves söker efter ett klart svar på frågan, varpå trons visshet grundar sig, alldenstund den anför grunder av både historisk och rationell art, så är denna osäkerhet övervunnen i upplysningstiden. Ty även om denna låter uppenbarelsen i skriften stå vid sidan av det förnuftsmässiga trosbegrundandet, och det därför kunde se ut som om det blott vore en graduell förskjutning av tyngdpunkten i jämförelse med ortodoxien, så kan det dock icke råda något tvivel om, att själva *grunden* för tron är att söka icke i någon historisk uppenbarelse, utan endast och allenast i förnuftet. Det sätt, varpå upplysningstiden betraktade denna fråga, har funnit ett pregnant uttryck i Lessings bekanta ord: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden”². Orsaken till att historiska sanningar ej duga som grundval för tron, ligger i deras bristande visshetsgrad. Även de allra säkrast betygade historiska fakta nå dock blott fram till relativ visshet, under det att tron till följd av sitt väsen måste fordra absolut visshet hos det, som skall tjäna som dess grund. Att historiska sanningar kunskapsteoretiskt sett blott kunna nå relativ visshet återför Lessing, på denna punkt fullkomligt konsekvent³,

¹ J. Reinhard: Die Prinzipienlehre der lutherischen Dogmatik von 1700—1750 (Hollatz, Buddeus, Mosheim), 1906; G. Aulén: Dogmhistoria, 1917, sid. 261 ff.

² Lessings Werke, Bd. VII, sid. 82 (Meyers Klassiker-Ausgabe).

³ Gentemot Fr. Traub, Z. f. Th. K. 1920, sid. 193 ff. Felet i Lessings tanke ligger icke, såsom Traub menar, däri, att Lessing försummat att påvisa, att empiriska sanningar alltid blott hava relativ visshet. Den punkt, där kritiken har att sätta in, är fastmer, att Lessing jämnställer tron med nödvändiga förnuftssanningar, en punkt, där Herrmanns teologi får anses hava givit slutgiltig klarhet, även om han själv gått till motsatt ytterlighet och förnekat varje sammanhang mellan tron och det teoretiska tänkandet.

på deras empiriska karaktär. Apodiktisk visshet har blott det aprioriska. Härmed är alltså motsatsen mellan de båda teologiska visshetsbegrundningarna bragt på en formel, som ställer dem i förbindelse med den allmänna filosofiska sanningsbegrundningen. Liksom i det filosofiska tänkandets historia empirism och apriorism (rationalism) stå emot varandra, så möter något motsvarande inom det teologiska tänkandet. Förnuft — uppenbarelse är den teologiska formen för rationell — empirisk. Utöver den frågeställning, som härmed fått sin klara formulering, har den följande utvecklingen haft svårt att komma.

Icke heller K a n t, som inom filosofien lyckades få de rationella och empiriska synpunkterna att gå upp i kriticismsens högre enhet, har kunnat bringa den religionsfilosofiska och teologiska frågan väsentligen vidare. Hans sats, att det historiska blott kan tjäna till illustration, ej till demonstration, visar, att han stannar inom de av Lessing utstakade gränserna. Också för honom finnes det blott *en* sann religion, och denna är i överensstämmelse med upplysningstidens åskådning den "allmänna förnuftsreligionen". I Kants fotspår, och alltså inom de av upplysningstiden uppdragna gränserna går ock, trots det nyvaknade historiska intresset, delvis den tyska idealismen. Vi behöva blott erinra om Fichtes ord: „Nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische macht selig", eller om Hegels identifierande av religion och filosofi, varvid filosofien är det adekvata tänkandets form för det aprioriska förnuftsinnehåll, som i religionen uppträder såsom inadekvata föreställningar: „So fällt Religion und Philosophie in eins zusammen. Die Philosophie ist in der Tat selbst Gottesdienst; denn sie ist derselbe Verzicht auf subjektive Einfälle und Meinungen in der Beschäftigung mit Gott. Die Philosophie ist also identisch mit der Religion; aber der Unterschied ist, dass sie es auf eigentümliche Weise ist, unterschieden von der Weise, die man Religion als solche zu nennen pflegt"¹. Under sådana förhållanden kan det icke heller förvåna, att vi inom den Hegelska "vänstern" t. ex. hos D. F. Strauss finna Lessings åskådning återgiven med samma motivering. „Gesetzt auch, es wäre auf diesem Wege gelungen, die bib-

¹ Hegels Religionsphilosophie, hrsg. von A. Drews, 1905, sid. 7.

lische Geschichte zu einer Stufe von historischer Evidenz zu erheben, auf welcher sie den ausgemachtsten geschichtlichen Tatsachen gleichstünde, dennoch konnte es denen, welche die Natur des historischen Wissens kannten, nicht entgehen, dass auch die sogenannte Gewissheit in diesem Felde nur hohe Wahrscheinlichkeit, niemals absolute Gewissheit ist, mithin in ewigem Missverhältniss bleibt zum religiösen Glauben, welcher schlechthinige Gewissheit, worauf er leben und sterben könne, verlangt. Wann wird man aufhören — rief in dieser Hinsicht Lessing — an den Faden einer Spinne nichts Geringeres als die ganze Ewigkeit hängen zu wollen?"¹ — Kant, den tyska idealismen och dess utlöpare företråda sålunda väsentligen samma visshetsbegrundning som upplysningstiden.

Hos Schleiermacher är däremot även den motsatta visshetsbegrundningen representerad. Begrundar han stundom den religiösa vissheten oberoende av all historia, rent spekulativt och aprioristiskt, därpå, att ett över motsatsen mellan tänkande och varande, vetande och viljande, subjekt och objekt upphöjt väsen måste antagas², så vet han att å andra sidan tala om, att Jesu person är den grund, som bär den kristnes visshet, och att kristendom överhuvud blott kan bestå i relation till den historiske Kristus. Hade Kant talat om "den goda principens personifierade idé" eller om „das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit" såsom "Guds Son" och såsom „Urbild der sittlichen Gesinnung"³, så går Schleiermacher vidare och hävdar, att denna urbild måste vara och är förverkligad i historien i Jesu person⁴.

¹ D. F. Strauss: Die christliche Glaubenslehre, Bd. I, 1840, sid. 164.

² K. Heim, o. a. a., sid. 351 ff; vi lämna därhän, om den av Heim konstaterade motsatsen är så absolut, som den ter sig för honom; den delvis parallella motsats, som består mellan inledningen till "Glaubenslehre" och fortsättningen, har Schleiermacher åtminstone själv menat sig kunna överbygga.

³ Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (Reclam) sid. 61 ff.

⁴ Schleiermacher: Der christliche Glaube², § 93. Genom denna sammanställning med Kant påstås icke, att Schleiermacher skulle hava erhållit urbilds-begreppet genom Kants förmedling (jfr H. Scholz: Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre, 2. Aufl. 1911, sid. 194 Anm.); härigenom skall blott den sakliga skillnaden mellan båda framhåvas.

Genom detta energiska betonande av Jesu historiska persons betydelse för tron var utgångspunkten given för det nya försök till ett historiskt trosbegrundande, som möter särskilt i den Ritschlska teologien. Sedan Ritschl ställt den historiske Kristus i medelpunkten av sitt dogmatiska system, ha flere av hans lärjungar ingående sysselsatt sig med frågan, huruvida historien kan utgöra ett för tron tillräckligt fast fundament. Så söker t. ex. Th. Haering ådagalägga, att tron har rätt att i Jesu historia se Guds uppenbarelse, om denna historia ej från objektiva synpunkter kan vederläggas och för den religiöst mottaglige har „hohe Wahrscheinlichkeit”¹. I de sista orden igenkänna vi det uttryck, som Strauss använde för att visa, att detta fundament är ohållbart för tron. Vi behöva blott med Haerings uppfattning sammanhålla vad Strauss på nyss anförda ställe framhåller, för att förstå, att hänvisningen till vissa historiska fakta såsom det, varpå tron har att bygga, för många ”som känna det historiska vetandets natur”, måste kännas såsom en börda. Vad som är historiskt verkligt fastställes ju medelst historisk kritik, och då framställer sig frågan, om icke tron på denna väg göres beroende av den historiska vetenskapen, och denna fråga blir av så mycket större betydelse, ju mer man principiellt medgiver det rent historiska betraktelsesättets rätt även med hänsyn till den bibliska historien.

Mer än någon annan har W. Herrmann bemödat sig om detta problem, och i hans framställningar spåras över allt den dubbla tendensen att å ena sidan fasthålla vid den historiska trosbegrundningen, å andra sidan frigöra tron från dess beroende av historien. Religion och historia äro av religiösa grunder nära förbundna²; ty såsom kristna känna vi blott ett faktum, som kan övervinna alla tvivel om Guds verklighet, nämligen den i nya testamentets tradition av oss själva gripna, historiskt upplevbara Jesusgestalten: Vår visshet om Gud kan visserligen tändas genom andra erfarenheter, men sin fastaste grund har den i det faktum, att vi inom samma historia, där vi själva befinna oss, möta män-

¹ Th. Haering: Der christliche Glaube, 1906, sid. 132 f.

² W. Herrmann: Religion och historia, 1912, sid. 1 ff

niskan Jesus såsom en över varje tvivel höjd verklighet¹. Är det här uppenbarligen fråga om en historisk trosbegrundning, så vill Herrmann dock icke, såsom Haering, hava det faktum, varpå trons visshet vilar, uppfattat såsom historiskt i den meningen, att dess fakticitet skulle fastställas genom ett historiskt omdöme. „Hohe Wahrscheinlichkeit” gör enligt honom icke tillfyllest, och längre kan ju ett historiskt omdöme aldrig komma. ”Vad vore det för en religion — frågar Herrmann — som ville grunda sin övertygelse på något, varom den visste att det sannolikt vore säkert?” Han ger alltså Lessing rätt i, att det är omöjligt att anknyta den religiösa övertygelsen till ett historiskt omdöme². Religionen måste alltså av religiösa grunder ställas oberoende av historien³; det gäller att uppvisa, huru den vid den bibliska traditionen bundna religionen kan veta sig oavhängig av den historiska forskningens växlingar⁴. Skall vår visshet om Gud byggas på Jesu person, så måste dennas verklighet vara höjd över alla tvivel. Och detta blir den därigenom, att vi låta bilden av Jesu inre liv verka på oss; den blir då icke blott något, som hör det förflutna till, och alltså faller under historiens domvärjo, utan den blir en i vårt eget liv närvarande verklighet, som vilar på sin egen evidens, och därmed äro vi befriade från historicismen.

Häremot framställer sig emellertid den frågan: är det möjligt att på detta sätt lösa ett historiskt faktum ur historien? Kunde tron, även om det bleve historiskt bevisat, att evangeliernas berättelser om Jesus alltigenom vore en mytologisk dikt och ej inneslöte någon historisk kärna, dock grunda sin visshet på ”Jesu inre liv”? Om denna fråga besvaras jakande, visar detta, att vad som benämnes ”Jesu inre liv” blott är att betrakta såsom vårt hypotiserade ideal, som har sin sanning, icke egentligen i sin verklighet, utan i sin idealitet. Under sådana förhållanden är det visserligen förståeligt, att det kan hävdas alldeles oberoende av historien; det bör då blott icke betecknas såsom den ”hi-

¹ W. Herrmann: Der Verkehr des Christen mit Gott, 5. u. 6. Aufl. 1908, sid. 45 ff.

² O. a. a., sid. 55 ff; Herrmann: Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik, Z. f. Th. K. 1907, sid. 177.

³ Religion och historia, sid. 15 ff.

⁴ Z. f. Th. K. 1907, sid. 347.

storiske" Kristus. Besvaras frågan åter nekande, så innebär detta, att den försökta befrielsen från historicismen blott var ett sken. På denna punkt kräves principiell klarhet.

För att vinna sådan klarhet, hava åtskilliga teologer ansett såsom den enda möjliga utvägen att återvända till en rent rationell begrundning av trosvissheten. Även om man ej eljest bör tillmäta den för ett decennium sedan så uppmärksammade striden om huruvida Jesus överhuvud levat, någon betydelse, så kan det nog ej bestridas, att den i någon mån bidragit till att påskynda den nämnda krisen med avseende på trosbegrundandet. Här hade man ett påtagligt exempel på, att varje historiskt omdöme kan dragas i tvivelsmål, och därmed förnyad anledning att överväga antinomien, som består mellan historiens relativitet och trons absolutetskaraktär. Denna antinomi kan ej övervinnas därigenom att det historiska stegras till högsta grad av visshet, ty redan den abstrakta möjligheten av motsatsen är nog för att göra ett faktum oanvändbart såsom trosgrund. Att den nämnda striden om Jesu existens tjänat som impuls till att utbyta de historiska begrundningsförsöken mot ett aprioriskt, kan man sluta av Boussets bekanta föredrag om Jesu persons betydelse för tron¹. Gentemot all historicism uppställer han här följande grundsatser: religionen är något, som ursprungligen tillhör människans väsen, och måste förstås ur hennes förnuftsanlags nödvändighet. Historien utvecklar blott vad som ursprungligen är förhanden såsom förnuftsanlag. De religiösa förnuftsidéerna äro det fundament, som bär allt religiöst liv. Historien har däremot ej någon begrundande uppgift, utan dess betydelse inskränker sig därtill, att den förkroppsligar de i sig själva dunkla och ofattbara religiösa förnuftsidéerna genom att tillhandahålla dem användbara symboler². Och dessa Boussets tankar stå där ej enstaka, utan i liknande tankebanor röra sig många, om ock sällan i så grovt utformad gestalt.

Det är icke tvivel underkastat, att den popularitet, som begreppet religiöst apriori på många håll åtnjuter, liksom å andra sidan den kraftigt avböjande hållning, som andra därtill intaga,

¹ W. Bousset: Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben, 2. Aufl. 1910, sid. 10.

² O. a. a. sid., 10 ff.

till stor del har sin grund däri, att man sätter det i förhållande till de båda motsatta trosbegrundningarna. Från denna synpunkt skulle alltså begreppet religiöst apriori kunna gälla såsom schibbolet för alla dem, som ej vilja söka trons grund i en historisk gudsuppenbarelse, utan i stället i ett religiöst förnuftsanlag, i förmågan av mystiskt-religiösa upplevelser eller dylikt. Om denna användning av det religiösa apriori-begreppet är befogad, skulle alltså det förhållande inträda, att det begrepp, som vi i det föregående kunnat fastställa såsom ett centralbegrepp inom religionsfilosofien, beläget på den punkt, där dess båda huvudproblem korsa varandra, tillika skulle hava avseende på teologiens centralproblem, frågan om grunden för trons visshet. Otivelaktigt föreligger ju också åtminstone en viss parallelitet mellan religionsfilosofiens fråga efter det religiösa värdets giltighet överhuvud och den kristna teologiens fråga efter grunden för den kristna trons giltighet. Huruvida detta sammanställande med frågan om trosgrunden är befogat eller icke, kan på detta stadium av undersökningen ännu icke avgöras. Här gäller det blott att påvisa, att detta sammanställande faktiskt ofta sker och att detta är grunden till att den religionsfilosofiska apriorifrågan även inom teologien tilldrager sig så stor uppmärksamhet. Att det är behovet att komma lös ur historicismen med avseende på trosbegrundningen som bidragit till att framkalla vändningen till aprioribetraktelsen, har för övrigt uttryckligen framhållits av flera förespråkare för det religiösa apriori; dylika yttranden föreligga, förutom hos W. Bousset, även t. ex. hos P. Kalweit, K. Dunkmann, E. Troeltsch, H. Süsskind¹.

Huru mycket än den religionsfilosofiska apriorifrågans sammanträffande med den teologiska frågan om trosgrunden bidragit till att samla intresset kring frågan om det religiösa apriori, så kan det dock icke fördöljas, att detta även haft menliga följder för dess opartiska och allsidiga behandling. I allmänhet har detta nämligen haft till följd, att den som ställer sig avvisande

¹ W. Bousset: o. a. a., sid. 10; P. Kalweit: Das religiöse Apriori, Th. St. u. Kr. 1908, sid. 151 ff; K. Dunkmann: Das religiöse Apriori und die Geschichte, 1910; E. Troeltsch: Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben, 1911, sid. 1—17; H. Süsskind: Zur Theologie Troeltsch, Theol. Rundschau, 17. Jahrg. 1914, sid. 58 ff.

till en rationell trosbegrundning därmed ock anser frågan om ett religiöst apriori avvisad, då däremot den, som vill hävda en av historien oavhängig trosbegrundning med antagandet av en sådan också anser det religiösa apriori, varefter religionsfilosofien frågar, säkerställt. Trots allt vad som säges om att intresset för religionsfilosofien i våra dagar är vida större än det rent teologiska intresset, visar det sig dock i denna centralfråga, att den teologiska betraktelsen tager ledningen och att den religionsfilosofiska frågan kommer till korta och får nöja sig med att bli behandlad blott såsom ett korollarium av den teologiska betraktelsen. Att detta icke är till fördel ligger i öppen dag. Trots all parallelitet och alla beröringspunkter mellan de båda frågorna, äro de dock tvänne självständiga frågor, varför det ingalunda står apriori fast, att svaret på den ena också kan gälla som svar på den andra. Så kan man t. ex. icke utan föregående undersökning avvisa den möjligheten, att begreppet religiöst apriori har en mission att fylla inom religionsfilosofien, inom vilken den, såsom förut påvisats, har sin systematiska ort, men att det däremot är oanvändbart för teologiens trosbegrundning, med vilken det sammanförts mera genom de historiska omständigheternas makt än genom inre nödvändighet. Från metodisk synpunkt synes det sålunda riktigast att sorgfälligt skilja de båda frågorna åt och att först, under principiellt bortseende från möjliga teologiska synpunkter, undersöka aprioribegreppet på religionsfilosofiens mark, där det har sin systematiska ort, för att sedan se till, om det medför några teologiska konsekvenser, och i så fall vilka.

Under framhävande att det här endast gäller fastställande av frågans faktiska läge, utan varje prejudicerande av rätt eller orätt, kunna vi alltså på frågan efter den religiösa apriorifrågans historiska ort svara: den berör i lika mån den religionsfilosofiska frågan om det religiösa värdets giltighetsgrund överhuvud som den teologiska frågan om trons visshetsgrund och är sålunda belägen på den punkt, där den kritisk-vetenskapliga religionsfilosofiens och teologiens centralproblem korsa varandra.

III.

Den religionsfilosofiska apriori-litteraturen.

Oaktat apriorifrågan har en så central ställning inom det religionsfilosofiska och teologiska arbetet, torde det ej vara överflödigt att före den egentliga undersökningen förutskicka en orienterande sammanställning av den i huvudsak ifrågakommande litteraturen. Denna överblick kommer nogsamnt att visa, huru den religionsfilosofiska och den teologiska frågan oftast vävas in uti varandra, och ej, såsom det hade varit metodiskt riktigare, behandlas som tvänne självständiga problem. Dock är det ej vår avsikt att redan här söka skilja mellan de båda linjerna, liksom vi överhuvud tills vidare avstå från varje försök till kritik eller utjämnande av de olika åskådningarna. Här gäller det blott att ställa de olika uppfattningarna vid sidan av varandra, karaktärisera dem och ange grunddragen av det sätt, varpå de hävda eller avböja ett religiöst apriori. Avsikten är alltså icke att ange, huru långt man hittills hunnit i problemets behandling, så att vi sedan kunde lämna detta material bakom oss, utan i stället att helt objektivt utbreda det material, som sedermera, när måttstocken för bedömande är funnen, kommer att bliva föremål för kritik. Visserligen är genom skiljandet mellan metafysisk och kritisk religionsfilosofi och apriorifrågans inordnande inom den senare en måttstock given, som i många fall vore tillräcklig för den kritiska behandlingen. Åtskilliga av de uppfattningar, för vilka här skall redogöras, hålla icke måttet ens inför detta elementäraste krav, utan avslöja sig såsom tillhörande den metafysiska typen. Emellertid äro dock andra kriterier nödvändiga, vilka först kunna vinnas under själva undersökningens gång. Därför inskränka vi oss här till återgivandet av de skilda åskådningarna, för att sedan vid kritiken hava materialet givet.

1.

Sedan E. Troeltsch år 1905 publicerade sitt föredrag „Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft”, har frågan om ett religiöst apriori icke åter kommit till ro. Det är emellertid självklart, att denna fråga, som innebär en viss reaktion mot historicismen, icke var en alldeles ny fråga. Såsom

en föregångare på denna väg kunde nämnas t. ex. O. P f l e i d e r e r ¹, vilken oförtrutet förde apriorismens talan under den tid, då historicismen eljest var allenarådande. Hans framställningar om religionens förnuftsursprung, hans bevis för gudsidéens sanning såsom nödvändig förutsättning för att övervinna å ena sidan den kunskapsteoretiska motsatsen mellan tänkande och varande, å andra sidan den praktisk-etiska motsatsen mellan den sedliga viljan och naturen, inom vilken den sedliga viljan skulle förverkligas, och det sätt, varpå han slutligen låter även tvåheten av kunskapens och viljans ideal, av världs- och självmedvetandet nå sin enhet och harmoni i gudsidéen, vilken alltså är något för människoandan väsentligt och ursprungligt, då förnuftets immanenta enhetssträvan kulminerar och förverkligas i densamma, — detta allt har otvivelaktigt många beröringspunkter med de tankar, som sedan möta under namnet religiöst apriori. Om vi här avstå ifrån att närmare ingå på dessa tankar, så har detta sin grund däri, att Pfleiderer såsom Hegel-lärjunge så avgjort representerar religionsfilosofiens metafysiska typ, att vi redan på förhand kunna veta, att utförandet av hans tankar leder oss utanför gränserna för vår undersökning.

Den som först och med eftertryck infört begreppet religiöst apriori, är E. T r o e l t s c h i hans ovannämnda föredrag ². Då hans tankearbete företer flera dramatiska vändpunkter, kan man få en riktig inblick i dess betydelse endast genom att betrakta det under genetisk synpunkt ³. Under det att aprioribegreppet

¹ O. P f l e i d e r e r: Religion und Religionen, 1906, sid. 1—10; Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, 3. Aufl. 1896, sid. 336 ff.

² En kortfattad överblick över Troeltschs religionsfilosofiska system samt kritik därav från metodisk synpunkt är lämnad i min undersökning "Det religionsfilosofiska grundproblemet", 1921, Kap. IV.

³ Detta bestrides av R. J e l k e: Das religiöse Apriori und die Aufgaben der Religionsphilosophie, 1917, sid. 10 f., som anser Troeltschs position under olika tider vara principiellt oförändrad. Skall man tala om olika faser i hans utveckling, så är Jelke blott villig att erkänna, att en ny fas inledes av skriften „Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft". Sällsamt nog finner han det för denna nya fas karaktäristiska vara, att psykologien nu upptages i Troeltschs system — liksom om psykologien ej förut funnits där och spelat en väsentlig roll. Redan år 1895 skriver Troeltsch:

hör hemma inom criticismen stod Troeltsch ursprungligen främmande gentemot denna och har blott så småningom dragits över till den, varvid hans anmälan av Rickert: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*¹ bildar vändpunkten. Redan ifrån början hade emellertid två motiv varit verksamma, vilka kunde föra till aprioribetraktelsen, nämligen dels den teologiska motsatsen förnuft-uppenbarelse, åt vilken han ägnat sin förstlingskrift², dels frågan om religionens självständighet³. Troeltschs religionsfilosofi före vändningen till criticismen karaktäriseras därav, att dess utgångspunkt är en rent historisk-psykologisk analys av de religiösa tankarna, vartill oförmedlat anslutes en om Hegel, Lotze, Eucken m. fl. erinrande "andelivets metafysik". Andelivet har självständig betydelse och är en metafysisk realitet, vari det absoluta är närvarande i det fenomenella själslivet. Till den nykantiska kunskapsteorien ställer han sig avvi-

„Die Religionspsychologie sucht den Ort, den Ursprung und die Bedeutung der Religion im menschlichen Bewusstsein und kann eben damit allein dasjenige beibringen, was über die Wahrheitsfrage der Religion überhaupt ausgemacht werden kann”. *Z. f. Th. K. V.* 1895, sid. 370. Här giver Troeltsch alltså ännu större plats åt psykologien än senare. Den stora förändringen som sker genom „Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft” består fastmer däri, att psykologiens betydelse här väsentligen reduceras, så att den fränkännes kompetensen att avgöra religionens sannings- och realitetsfråga, och att kunskapsteorien för detta ändamål upptages i systemet. Huruvida vi under den tid, som ligger efter „Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft” äro berättigade att tala om någon ny fas, kan vara tvivelaktigt. Dock förekommer det även här ganska betydande förskjutningar, framför allt i uppfattningen av aprioribegreppet. Gentemot Jelkes konstaterande av enhetligheten i Troeltschs uppfattning, torde dennes eget framhållande, att hans utveckling, om än i huvudsak konsekvent, icke är avslutad, *Th. Lit. Z.* 1916, sp. 449, få tillerkännas vitsord. R. K ö h l e r: *Der Begriff a priori in der modernen Religionsphilosophie*, 1920, sid. 4 ff, anser sig t. o. m. böra skilja mellan fyra faser i Troeltschs religionsfilosofiska utveckling, varav tre infalla efter „Psychologie und Erkenntnistheorie” och samtliga innefatta förändringar i aprioribegreppet.

¹ *Moderne Geschichtsphilosophie*, *Th. Rundschau* 1903; nu i *Gesammelte Schriften* II, 1913, sid. 673 ff.

² E. Troeltsch: *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melancthon*, 1891.

³ E. Troeltsch: *Die Selbständigkeit der Religion*, *Z. f. Th. K. V.* Jahrg. 1895 och VI. Jahrg. 1896.

sande¹, emedan den ej synes honom kunna garantera en transsubjektiv verklighet. Däremot menar han, att den mystiska förnimmelsen av det gudomligas närvaro, som är all religions urfenomen finner sitt bästa stöd i andelivets metafysik, som till sist når fram till ett objekt som "ungefär i några huvudpunkter motsvarar det i religionen erfarna objektet"². Framför allt är dock hans religionsfilosofi under denna tid historiefilosofi, vilkens resultat är nedlagt i hans skrift „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte"³.

Det som nödgade honom att gå utöver denna första ståndpunkt, var frågan om gudsidéens objektivitet, vilken fråga varken kan besvaras med den historisk-psykologiska, blott från subjektet utgående analysens medel, ej heller med tillhjälp av en från utomreligiösa data utgående metafysik. Hjälpfinnen han i Kants transcendentala filosofi sådan den utformats av Windelband och Rickert. Detta måste medföra tvänne konsekvenser. Dels ryckes religionens giltighetsfråga lös från psykologien och blir en självständig kunskapsteoretisk fråga, dels måste metafysiken träda i bakgrunden. Detta sker emellertid icke i den grad, som anslutningen till den Windelband-Rickertska transcendentalfilosofien hade låtit förmoda. Tvärt om bibehålles allt det föregående mer eller mindre⁴. Vad metafysiken beträffar, får den blott en mera kunskapsteoretisk anstrykning i stället för dess föregående ontologiska karaktär. Den förändring, som sker, kan bäst karaktäriseras så, att den kritiska kunskapsteorien upp-tages i det förra systemet, med ty åtföljande förskjutningar. Såsom religionsfilosofiens huvudproblem uppställas nu följande

¹ Z. f. Th. K. 1896, sid. 81 ff.

² Z. f. Th. K. 1895, sid. 433.

³ 2. Aufl. 1912.

⁴ Man plägar skilja mellan summationsgeni och reduktionsgeni. Troeltsch tillhör avgjort den förra kategorien, vilket väl sammanhänger med hans historiska läggning. För varje ny fas i hans utveckling summeras ett nytt till hans system, som på detta sätt så småningom blir alltmera komplicerat. Däremot är han sparsam med reduktionerna. Den kritik, som det nya fermentet kunde väntas utöva på systemet får ej hava till följd, att detsamma bygges om från grunden. Måhända är detta förklaringen till rikedom och dragningskraften hos hans tankar; men detta vinnes på klarhetens och följdriktighetens bekostnad.

fyra uppgifter: 1. Den *psykologiska* uppgiften att framställa den religiösa erfarenheten i dess karaktäristiska egendomlighet och uppvisa, att religionen icke är ett kombinationsfenomen utan en självständig och egenartad väsensgestaltning; 2. Den *kunskapsteoretiska* uppgiften att undersöka frågan om religionens giltighet och sanning; 3. Den *historiefilosofiska* uppgiften att pröva, i vad mån de olika historiska religionerna giva uttryck åt det religiösa sanningsinnehållet och ordna religionerna inbördes med hänsyn till höjden av det utvecklingsstadium, till vilket de nått; 4. Den *metafysiska* uppgiften att bringa Gudsidéen i samklang med den vetenskapliga kunskapen och att i allmänhet sätta den religiösa kunskapen och världskunskapen i relation till varandra ¹.

Det är den andra utav dessa uppgifter, den *kunskapsteoretiska*, som företrädesvis tilldrager sig vår uppmärksamhet, dels därför att detta är det egentligen nya, dels emedan begreppet religiöst apriori hör hemma inom dess område, även om det griper över till samtliga de övriga uppgifterna. I kriticismens mening betyder termen apriori det som äger nödvändighet och allmängiltighet. Lyckas det alltså att uppvisa ett religiöst apriori, så är därmed religionens sannings- och giltighetskaraktär säkerställd. Men det är icke nog med att blott uppvisa ett religiöst apriori, det måste ock sättas i organiskt sammanhang med övriga apriori, med det logiska, etiska och estetiska apriori, så att av detta sammanhang framgår att det härflyter ur medvetandets centralorganisation, ur förnuftets väsen. Det organiska sammanhanget med övriga apriori skyddar religionen från att upplösas i det blott psykologiskas flod ², det tillförsäkrar religionen tillhörighet till den gällandets sfär, åt vilken Troeltsch ofta bemödar sig att vindicera en metafysisk betydelse ovan den historiska och psykologiska relativiteten.

Härmed är nu i korta drag angivet själva det centrala intresset vid uppvisandet av ett religiöst apriori, nämligen att därmed kunskapsteoretiskt säkerställa religionens sanning och giltig-

¹ Jfr "Det religionsfilosofiska grundproblemet", 1921, Kap. IV.

² Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, sid. 37 ff.; E. Troeltsch: Religionsphilosophie i Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts, hrsg. von W. Windelband, 2. Aufl. 1907, sid. 472 f.

het samt inlemma den i förnuftets system såsom en väsentlig och nödvändig funktion i vårt andliga liv och därmed uppvisa den såsom normativ. Innan vi gå vidare att framställa, på vilken väg Troeltsch söker uppvisa det religiösa apriori, måste vi emellertid giva akt på, huru på grund av hans "förkritiska" uppfattning med detta centrala intresse förbinda sig andra intressen, varigenom aprioribegreppet kommer att få betydelse även för religionsfilosofiens trenne övriga problem.

Först då angående förhållandet mellan *det religiösa apriori och religionspsykologien*. Såsom ovan påvisats, är frågan om religionens apriori belägen på den punkt, där frågorna om religionens väsen och sanning korsar varandra. Frågan om religionens väsen i betydelsen av fastställande av det för densamma egendomliga och karaktäristiska tillkommer nu enligt Troeltsch religionspsykologien. Men då den religionspsykologiska undersökningen visar, att det religiösa icke låter upplösa sig i förlopp av ursprungligen utomreligiös art, utan att det har sitt eget självständiga väsen, att det icke är en företeelse av sekundär utan primär art, icke ett kombinationsfenomen, utan ett förnuftets urfenomen, så framställer sig osökt den frågan: är icke just härmed det religiösa apriori funnet? Så är i själva verket också Troeltschs mening, vilket jämväl tar sig uttryck i hans fordran, att kunskapsteorien skall anknyta vid psykologiens resultat, ja, att psykologien rent av måste ligga till grund för kunskapsteorien¹. Något principiellt bevis för denna fordran lämnas icke, utan Troeltsch nöjer sig med, att det genom psykologiens resultat "ligger nära" för oss att i den självständiga religiösa kategorien söka en garanterande medvetenhetslag, alltså ett religiöst apriori. Är på detta sätt religionens apriori uppvisat redan av religionspsykologien, så inskränker sig kunskapsteoriens uppgift till att fatta den religiösa medvetenhetslagen i sammanhang med medvetandets lagliga helhetsekonomi, för att därmed visa, att den icke är godtyckligt antagen, utan härflyter ur medvetandets centralorganisation². Är aprioribegreppet enligt kriticismen ett kunskapsteoretiskt begrepp, som ursprungligen ej har något med

¹ O. a. a., sid. 475.

² O. a. a., sid. 476.

psykologien att skaffa, så möter det oss här i närmaste förbindelse med psykologien på tvåfaldigt sätt. När psykologien söker den för religionen egendomliga kategorien, så finner den även vad den icke sökte, nämligen det "kunskapsteoretiska" religiösa apriori; och å andra sidan, när det "kunskapsteoretiska" religiösa apriori är funnet, så upptäcka vi, att det icke blott giver, vad dess namn lovar, garanti för religionens sanning och giltighet, utan att därmed också religionens psykologiska väsen och egendomlighet är angiven¹.

Består nu ett liknande förhållande mellan *det religiösa apriori och religionens historiefilosofi*? Denna senares uppgift är att undersöka mångfalden av religionens konkreta historiska former för att se till, i vad mån de giva uttryck åt det religiösa sanningsinnehållet. Slutligen åsyftar den att vinna en sådan överblick över religionerna, att den kan fastställa ett inre sammanhang mellan dem, som kan betraktas såsom fortskridande och utveckling. Eller med andra ord, den vill med tillhjälp av sitt teleologisk-evolutionistiska utvecklingsbegrepp ordna dem efter deras inbördes utvecklings-höjdläge, vilket ej nödvändigt behöver sammanfalla med tidsföljden. Skall denna uppgift kunna lösas, så räcker det uppenbarligen icke med endast det nakna utvecklingsbegreppet. Därigenom att det angives såsom teleologiskt, visar det ut över sig själv. Utvecklingsbegreppet såsom sådant är blott en form, det angiver blott ett oavbrutet fortskridande, men säger däremot intet om utvecklingens riktning. Men vid ett teleologiskt utvecklingsbegrepp kommer allt an på riktningen; här behövs alltså ytterligare en värdeåttstock eller ett sanningskriterium, med vilket man kan nalkas de historiskt givna religionerna. Då nu det religiösa apriori är religionens allmängiltiga och nödvändiga sanningsinnehåll, det normativa som erhålles, då man löser det "kritiskt-giltigt-autonomt-nödvändiga" ur religionens "psykologiskt-kausalt-faktiskt-givna"², så framställer sig osökt den frågan: är icke just med detta religiösa apriori det kri-

¹ Även här avstå vi från kritik, huru nära den ock kunde ligga, och vilja blott eftertryckligt fastställa, att enligt Troeltsch ovan beskrivna förhållande består mellan psykologien och det religiösa apriori.

² E. Troeltsch: Zur Frage des religiösen Apriori, Gesammelte Schriften II, sid. 759.

terium funnet, som religionens historiefilosofi behöver? Om vi känna den giltighetslag, som innebor i det religiösa medvetandet, så behövde vi blott att undersöka, i vad mån de olika religionerna realisera detta religiösa apriori. Detta blir sålunda avgörande för fastställandet av religionernas inbördes höjdläge. Uppträder, såsom kristendomen faktiskt gör, en religion med anspråk på att vara den absoluta, d. v. s. att religionsutvecklingens mål med den är uppnått, så synes dess anspråk kunna bedömas genom att jämföra den med det religiösa apriori och tillse, om detta i alla avseenden och på fullkomligt sätt är däri realiserat.

Genom två omständigheter låg det så mycket närmare för Troeltsch att slå in på dylika tankebanor. Dels var han vid tiden för sin vändning till criticismen just upptagen med det ännu oöverbunna historiefilosofiska problemet om kristendomen och religionshistorien, dels var det criticismen i dess på historien och historiefilosofien riktade gestalt hos H. Rickert, som här trädde honom till mötes och införlivades med hans förra tankekrets. Vad först hans eget historiefilosofiska arbete beträffar, så hade han i "Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte" kämpat med svårigheten att finna en måttstock för det historiefilosofiska bedömandet av religionerna. Genom det historiska tänkesättets genombrott har den "exklusiva supranaturalismens" bevis för kristendomen genom underkausalitet, och därmed kristendomens isolering från den övriga religionshistorien, gjorts omöjlig¹. Kristendomen är ett stycke av den allmänna religionshistorien, den är blott *en* bland de många religioner, som framträda med samma giltighetsanspråk. Gentemot övriga religioner kan dess särställning ej härledas ur någon yttre och formal egendomlighet, som den skulle besitta. Men icke heller den rationalistiska apologetikens måttstock, kristendomens överensstämmelse med förnuftsreligionen eller i allmänhet med förnufts sanningskanon, är användbar. Den historiefilosofiska värde-måttstocken kan därför enligt Troeltsch finnas endast under det historiska arbetet självt. Förutsättningen härför är tron på att det andliga livets värden och innehåll kunna underordnas ett ge-

¹ E. Troeltsch: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, sid. 5 ff.

mensamt mål, vilket då visserligen ligger utanför och ovan historien. Dock uppenbarar sig detta för historien transcendenta mål på olika ställen inom historien, då nämligen livsinnehållet höjes till ett högre stadium; och dessa olika uppenbarelser kunna jämföras med varandra med hänsyn till den enkelhet, den kraft och det djup, varmed de öppna ett övervärldsligt liv¹. Visserligen blir en sådan måttstock i sista hand subjektiv och en den personliga övertygelsens sak. Sin objektiva grund har den i den historiska överblickens sorgfällighet och opartiskhet, då måttstocken bildar sig under jämförelse och avvägande².

Att vinnandet av den historiefilosofiska måttstocken är en av de största svårigheterna i Troeltschs åskådning, har varken undgått hans kritiker³ eller honom själv. När han därför hos Rickert fann den historiska kunskapens apriori utarbetat, samt likaledes, huru den historiska betraktelsen leder över i historiefilosofi, och när han själv bemödade sig om att uppvisa ett religions apriori, så låg frågan nära till hands, om ej detta kunde hjälpa honom ur svårigheterna med avseende på den historiefilosofiska måttstocken. Hade han förut såsom förutsättning för sin historiska värdegradering kunnat hänvisa till det mål, som visserligen ger sig tillkänna i historien, men som dock själv är transcendent för historien och ligger på metafysiskt plan, men bjuder nu kriticismen mera återhållsamhet i de metafysiska förutsättningarna, och vill den i dessas ställe insätta kunskapsteoretiska överläggningar, så kan det icke förvåna, att Troeltsch riktar sin uppmärksamhet på det kunskapsteoretiska grundbegreppet "apriori" för att se till, om detta möjligen kunde tjäna såsom förutsättning och måttstock för hans historiefilosofiska konstruktion. Tvärt om synes det egendomligt, att Troeltsch iakttagit så stor återhållsamhet i utnyttjandet av det religiösa apriori såsom

¹ O. a. a., sid. 64.

² O. a. a., sid. 66 f.

³ F. Traub: Z. f. Th. K. 1914, sid. 181; L. Ihmels: Die christliche Wahrheitsgewissheit, ihr letzter Grund und ihre Entstehung, 3. Aufl. 1914, sid. 160 ff och N. K. Z. Bd. XVI, sid. 505 ff; Th. Kaftan: Ernst Troeltsch, 1912. sid. 57 ff; A. W. Hunzinger: Probleme und Aufgaben der gegenwärtigen systematischen Theologie, 1909, sid. 42; M. Reischle, J. Kaftan m. fl.

värde-måttstock, och mestadels håller sig till sin från början inslagna väg. I själva verket möter denna betraktelse av det religiösa apriori jämförelsevis sällan hos Troeltsch. Detta är, så mycket mer anmärkningsvärt, som premisserna för denna betraktelse ligga tillreds, och hela sammanhanget i hans system synes fordra den. Det religiösa apriori är nämligen aldrig givet rent för sig, utan alltid blott på något visst sätt aktualiserat. De olika historiska religionerna kunna nu gälla såsom olika aktualisationer av det religiösa medvetandet; i olika grad hava de del av den religiösa giltighetslagen. Under sådana förhållanden är det svårt att inse, varför icke denna skulle tagas i anspråk såsom värde-måttstock. Törhända sammanhänger Troeltschs försiktighet på denna punkt med den riktiga känslan av, att detta skulle innebära en alltför stor omdaning av Kants formala aprioribegrepp, varmed hela betraktelsens värde skulle sättas i fara. I varje fall framträder denna hans försiktighet skarpt vid jämförelse med hans lärjunge H. Süsskinds mer oförbehållsamma och optimistiska tilltro till det religiösa aprioris användbarhet såsom värde-måttstock.

Att vårt påvisande av ett visst sammanhang mellan det religiösa apriori och religionens historiefilosofi hos Troeltsch det oaktat icke blott är en godtycklig konstruktion, utan verkligen stundom, om ock sällan träder inom synkretsen i Troeltschs egen framställning, och kanske oftare ligger i bakgrunden för denna, kan styrkas genom direkta uttalanden av honom. Att även de ovan omtalade svårigheterna att finna en historiefilosofisk måttstock varit en bidragande orsak till hans vändning till kriticismen, och att han alltså i dess grundbegrepp väntat att finna lösningen av dessa svårigheter framgår otvetydigt av följande yttrande: „Ich habe . . . auch die geschichtsphilosophische Deutung der Entwicklung im Laufe der Zeit für ein komplizierteres Problem halten gelernt. Die derart aufsteigenden Schwierigkeiten habe ich unter Festhaltung meines wesentlich historisch-psychologischen Ausgangspunktes durch Hereinnahme der Begriffe des modernen Kritizismus zu überwinden gesucht”¹. I „Logos und Mythos in Theologie und Religionsphilosophie” tager han ut-

¹ Th. Lit. Z. 1916, sp. 449.

tryckligen i anspråk det religiösa apriori såsom värde måttstock: „Wenn anders überhaupt im Religiösen ein Apriori d. h. ein spezifisch religiöses Gültigkeitsbewusstsein steckt, dann wird dieses auch im Konflikt verschiedener religiöser Bildungen sich regen, sogar wie es dem ausserreligiösen, profanen Geiste gegenüber sich regt. Liegt kein Streitfall vor, so braucht nicht geurteilt zu werden und es kann bei der ererbten Gewissheit bleiben. Liegt ein solcher vor, so wird das in der religiösen Subjektivität verborgene und wirkende objektive Element zu entscheiden wissen”¹. I samma riktning pekar även, att Troeltsch tillskriver det religiösa apriori betydelsen, „die Hervorbringungen des wildwachsenden psychischen Lebens kritisch zu regulieren”². „Die Religionswissenschaft lässt die Religion als Religion bestehen und reguliert sie nur aus ihrem eigenen Apriori heraus”³, „An diesem Ideal messen wir die verschiedenen Hervorbringungen des religiösen Lebens der Menschheit”⁴.

Att det även består ett visst sammanhang mellan *det religiösa apriori och religionens metafysik* hos Troeltsch, framgår därav, att vid vändningen till kriticismen gudsidéens objektivitet står i förgrunden⁵. För denna hade han förut sökt garanti i andelivets metafysik. Då denna emellertid såsom utgående från utomreligiösa motiv ej visade sig föra till målet, tillkallas den kritiska filosofien. Då denna emellertid principiellt stannar inom gränserna för medvetandet överhuvud, kunde den ej i sin givna form garantera en medvetenhetstrascendent objektivitet, sådan som Troeltsch ville taga i anspråk för gudsidéen. Härigenom uppstod nödvändigheten att på vissa punkter ombilda kriticismens kunskapsteori. Särskilt måste fenomenalismen övervinnas, vilket Troeltsch söker nå genom sin lära om det empiriska och in-

¹ Gesammelte Schriften II, sid. 820.

² Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, sid. 51, jfr sid. 27.

³ O. a. a., sid. 53.

⁴ O. a. a., sid. 52, jfr ock Gesammelte Schriften II, sid. 495, där det religiösa apriori omtalas såsom giltighetskriterium, „das dem verschiedenen Mass von Gültigkeit verschiedener Religionsformen gerecht werden kann”.

⁵ Th. Lit.-Z. 1916, sid. 471.

telligibla jaget¹. I motsats till Kant låter han det intelligibla jaget gripa in i det empiriska jagets akter. Orsaken till denna omformning är, att han endast under denna förutsättning menar sig kunna upprätthålla religionens självvittnesbörd, att människan i densamma står i förbindelse med den översinnliga världen. Tidens fenomenalitet måste alltså modifieras därhän, att icke allt vad som tillhör tiden därmed utan vidare skulle vara fenomenellt. De i medvetandets tidsförlopp ingripande autonoma rationella akterna äga fastmer sin egen "intelligibla tidlighet". Såsom konsekvens härav följer, att kausalitetsbegreppet måste undergå en liknande modifikation; sålunda måste det antagas, att det icke blott gives ett immanent, fenomenellt kausalsammanhang, utan också "en ordnad växelverkan mellan fenomenell och intelligibel, psykologisk och rationell medvetenhetsverklighet". Troeltsch menar, att den förändring, han sålunda företager med den ursprungliga kriticismen, redan framgår ur dess kunskaps-teoretiska premisser och blott är en konsekvens av det logiskas kamp mot det ologiska, det obetingat värdefullas kamp mot det värdelösa. Kant hade velat taga vara på detta genom sitt hävdande av friheten, men själv lade han hinder i vägen för denna avsikts fullföljande. I det han nämligen inskränkte friheten till den intelligibla världen och utlämnade den fenomenella helt åt naturlagskausaliteten, och i det han blott ställde det empiriskt-kausala och det intelligibelt-fria jaget bredvid varandra, men aldrig lät dem gripa in i varandra, blev det intelligibla overksam i den faktiska verkligheten, naturkausaliteten blev där allenarådande, och allt sådant som frihet och religion måste dö ut.

Ändamålet med denna metafysiska omformning av den transcendentalkritiska kunskapsteorien är uppenbarligen att möjliggöra ett filosofiskt fastställande av de religiösa objektens transcendentala realitet. Det är icke svårt att i detalj uppvisa, att den omvandling, som Troeltsch här företager med den kritiska filosofien, har sin grund i hans "förkritiska" metafysik. Nära nog alla de motiv, som där framträda, möta ock i hans senare uppfattning i föga förändrad gestalt. Frågorna äro givna på förhand, den kriticis-

¹ Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, sid. 36 ff.

tiska filosofien är blott ett nytt hjälpmedel att vinna herravälde över problemen, och där den ej i sin ursprungliga gestalt är användbar, omformas den efter problemets fordringar. Ett par exempel kunna åskådliggöra detta. Det intresse, som leder Troeltschs ursprungliga metafysik, är hävdandet av andelivets självständighet såsom en metafysisk realitet. Kriticismen såsom sådan vill ock hävda andelivets självständighet, men på annan väg, därigenom att den uppställer andelivets stora giltighetsformer, det sanna, det goda, det sköna, det heliga såsom något av det psykologiska fullkomligt oavhängigt, i det att det är beläget på ett helt annat plan än det psykologiska. Däremot tager sig kriticismen tillvara för att medelst något slags begreppsrealism hypostasera dessa giltighetsformer, vilka hava sin realitet uteslutande däri, att de gälla. Detta är icke nog för Troeltsch; han menar, att det icke är tillräcklig garanti för andelivets självständighet, om denna blott skall bestå däri, att den är belägen på ett annat plan än psykologien, och han befarar, att i verkligheten andelivet på detta sätt kommer att uppslukas av den historiskpsykologiska relativismen; fördenskull fordrar han, att kriticismen skall fortbildas i riktning mot en metafysik, vars grundsats är andelivets självständighet. Troeltschs kriticism får på detta sätt en viss platoniserande prägel, vilken även i det yttre tar sig uttryck däri, att han med förkärlek använder benämningen platonism för att beteckna de filosofiska riktningar, vilkas intresse huvudsakligen är riktat på det normativa och gällande. En annan huvudpunkt i Troeltschs ursprungliga metafysik var hävdandet av det absolutas närvaro i det fenomenella själslivet. Det ligger i öppen dag, att detta är utgångspunkten för hans kamp mot tidens fenomenalitet och för hans hävdande av, att det intelligibla jaget kan gripa gestaltande in i det empiriska jagets sfär. Vidare sökte han förr i sin metafysik anknytning för gudsbegreppet. Samma motiv driver honom nu utöver den kritiska filosofien till en avslutande metafysik. Religionsfilosofiens sista disciplin, religionens metafysik, har nämligen till uppgift att filosofiskt behandla gudsidéen och sätta den i relation till den vetenskapliga kunskapen. Här förverkligas mötet mellan religion och filosofi. Ja, även det bemödande, som mötte i hans förkritiska uppfattning, att föra metafysiken fram till ett objekt, som "unge-

fär i några huvudpunkter motsvarar det i religionen erfarna objektet", har sin, visserligen försiktigare formulerade parallel i hans senare uppfattning. „So kommt es zu der philosophischen Behandlung der Gottesidee, die freilich nicht auf dem Wege einer deduktiven Metaphysik möglich ist, *die aber irgendwie mit den metaphysischen Rückschlüssen sich ergibt*, die aus der Bearbeitung und Vereinheitlichung der Erfahrung in letzten Begriffen entstehen; auch eine streng erkenntnistheoretisch angelegte Philosophie wird, wenn sie nicht in Psychologismus und Skepsis stecken bleiben will, in ihren Begriffen der Gültigkeit und der „Vernunft überhaupt" immer die Ansätze zu einer solchen Metaphysik enthalten, bei der nur die Frage ist, wie weit sie führen kann. Damit gehen die Probleme der Religionswissenschaft in die der prinzipiellen Philosophie oder der Metaphysik über" ¹.

Detta ställe innehåller åtskilligt av vikt för den nu behandlade frågan, och kräver därför att ännu bliva något skärskådat. Först och främst framgår klart, att den metafysik, hos vilken Troeltsch söker anknytning för gudsidéen, icke är den gamla deduktiva metafysiken. I stället vänder han sig till den induktiva metafysiken, som utgår från den givna erfarenheten och som sätter såsom sin uppgift att bringa dennas mångfald till sammanhang och enhet genom att återföra den på vissa sista, all erfarenhet omfattande och behärskande begrepp ², och som alltså arbetar „mit metaphysischen Rückschlüssen". Om denna metafysik påstår han, att den till sist på något sätt måste föra till gudsidéen, och härtill har religionsfilosofien att anknyta religionens gudsidé. Så långt synes allt noga överensstämma med hans ursprungliga åskådning. Men nu skulle utgångspunkten egentligen icke tagas i metafysiken, vilkens värde både såsom deduktiv och induktiv metafysik av kriticismen är satt i fråga, utan i kriticismen själv. Därför går Troeltsch vidare och påstår, att även en strängt kunskapsteoretiskt lagd filosofi, sådan som kriticismen, till sist måste utmyнна i metafysik, och att särskilt sådana dess grundbegrepp som "giltighet" och „Vernunft überhaupt" innehålla ansatser till en sådan metafysik. Härmed är kriticismens

¹ Gesammelte Schriften II, sid. 496.

² Jfr min undersökning "Den metafysiska filosofiens betydelse för religionsvetenskapen", Bibelforskaren 1918, sid. 138 ff.

omvandling till metafysik utförd. Begreppet „Vernunft überhaupt” eller „Bewusstsein überhaupt”, som den genuina kriticismen mer vill hava betraktat såsom en nödvändig kunskapsteoretisk hjälpföreställning för att ej hamna i ”idealism” och ”solipsism”, uppträder här såsom en metafysisk realitet, och — vad som påkallar vårt särskilda intresse — såsom den metafysiskt riktade kriticismens parallel till religionens gudsidé. Att Troeltsch anser sig kunna uppställa denna parallel, sammanhänger tydligen, ehuru han ej själv framhåller detta, därmed, att det religiösa apriori inom förnuftets giltighetssystem intager den centrala ställningen „der aus dem Wesen der Vernunft heraus zu bewirkenden absoluten Substanzbeziehung”, som först giver alla övriga apriori substantiell enhet¹. Emedan förnuftet i kraft av sitt religiösa apriori från början bär religiös prägel, kan gudsidéen sökas på denna väg, och därmed är då också sagt, vilken roll det religiösa apriori spelar för det metafysiska begrundandet av gudsidéen.

Samma tvekan och återhållsamhet, som visade sig i Troeltschs användning av det religiösa apriori såsom historiefilosofisk måttstock, möter oss således även, då det gäller det religiösa apriori såsom grundval för gudsidéen. Blott genom ovanstående något omständliga undersökning hava vi kunnat fastställa, vilken roll det religiösa apriori, fastän mestadels i det fördolda, spelar även på detta område. Först med utgångspunkt härifrån kunna vi förstå, huru vid enstaka tillfällen det religiösa apriori kan karaktäriseras såsom „die notwendige Idee eines Göttlichen”². — Liksom H. Süskind mera oförbehållsamt talar om det religiösa apriori såsom måttstocken vid de historiska religionernas värderande och graderande, så låter han ock på denna punkt förstå, att det i fråga om religionens apriori helt enkelt gäller gudsidéens vetenskapliga begrundande.

Sammanfattande kunna vi alltså säga: det centrala intresset vid Troeltschs försök att uppvisa ett religiöst apriori är att kunskapsteoretiskt säkerställa religionens giltighet och sanning och inlemma den i förnuftssystemet såsom ett väsentligt och nödvän-

¹ Gesammelte Schriften II, sid. 494 f.

² Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, sid. 52.

digt moment däri. Detta är den synpunkt på det religiösa apriori, som omedelbart ger sig ur kriticismen. Innan detta religionens "kunskapsteoretiska" problem trädde inom synkretsen, hade emellertid huvudsakligen tre andra problem sysselsatt honom, det psykologiska om religionens egenart och självständighet, det historiefilosofiska om religionernas inbördes förhållande, och det metafysiska om trosobjektets realitet. På vart och ett av dessa områden söker han nu att utnyttja det religiösa apriori. För det första identifieras det sålunda ofta med religionens psykologiska väsen; för det andra tages det, om ock mera sällan, i anspråk såsom historiefilosofisk måttstock; för det tredje skall det, ävenledes mera sällan, garantera det religiösa objektets realitet. Blott om samtliga dessa intressen sammanfattas, kan man göra sig en bild av vad Troeltsch vill vinna med sitt försök att uppvisa ett religiöst apriori.

Nu återstår frågan, på vilken väg och med vilka medel detta uppvisande enligt honom skall ske och i samband därmed, huru det religiösa apriori närmare bestämmes. Genom upptagande av aprioribegreppet i sin religionsfilosofi antyder Troeltsch, att det är hans avsikt att följa Kants metod. Denna anslutning skall dock blott gälla i princip och i det stora hela¹, vid genomförandet ser sig Troeltsch däremot nödsakad att vidtaga väsentliga modifikationer, vilka han sammanfattar i följande fyra punkter: 1. Förhållandet mellan psykologi och kunskapsteori måste gestaltas annorlunda än hos Kant. Fastställandet av de aprioriska medvetenhetslagarna är ett framhämmande av dessa ur erfarenheten själv, och kan sålunda blott approximativt lösas; aldrig lyckas det att fullkomligt skilja mellan det psykologisk-faktiska och det logisk-nödvändiga². — 2. Psykologien är porten till kunskapsteorien. Denna senare måste därför låta visa sig det religiösa apriori genom fördomsfri psykologisk analys³. — 3. Vidare fordras ett förändrat förhållande mellan det intelligibla och det empiriska jaget, så att det förra kan gripa in i det senares sfär⁴. — 4. Hade Kants filosofi i allmänhet stannat vid betraktelser över

¹ O. a. a., sid. 28.

² O. a. a., sid. 29 ff.

³ O. a. a., sid. 34 ff.

⁴ O. a. a., sid. 36 ff; jfr ock ovan, sid. 33 ff.

det aprioriska, så framhäver Troeltsch häremot, att det religiösa apriori ännu ingalunda är religion, och att man alltså ytterligare måste se till, huru det religiösa apriori blir förverkligat i den faktiska religionen; detta problem betecknar han såsom aktualiseringen av det religiösa apriori.

Det faller genast i ögonen, att dessa modifikationer med avseende på metoden på det närmaste sammanhånga med de modifikationer av aprioribegreppet, vi ovan framställt såsom en följd av detta begrepps användning för att lösa Troeltschs trenne "förkritiska" problem. De två första punkterna, som egentligen blott äro två olika sidor av samma sak, äro en koncession åt psykologien, sedan denna fått avstå en del av sitt förra område till kunskapsteorien¹, den tredje punkten sammanhänger med hans metafysiska intresse, som ytterst går tillbaka på frågan om trosobjektens realitet², den fjärde punkten slutligen sammanhänger med den historiefilosofiska frågan, och ger uttryck åt problemet förnuft-historia³.

Huru karaktäriserar Troeltsch nu det religiösa apriori? Härpå kommer till sist vid bedömandet allt an. Blott sällan giver han svar på denna huvudfråga och alltid synnerligen knapphändigt. Dock kan man i hans yttranden härom redan iakttaga flera skiftningar. I överensstämmelse med sin fordran, att kunskapsteorien skall låta visa sig det religiösa apriori av psykologien, stämplar han i „Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft" W. James' psykologiska beskrivning av det religiösa såsom den rätta utgångspunkten för analysen av religionens apriori. „Hier ist denn auch der Ort, wo Werke, wie das von James eingreifen können. Die Religion als die besondere Kategorie oder Form psychischer Zuständlichkeiten, die sich aus der mehr oder minder dunklen Präsenz des Göttlichen in der Seele ergibt, die Gegenwarts- und Wirklichkeitsempfindung in bezug auf Übermenschliches oder Unendliches, das ist ganz zweifellos ein viel richtigerer Ausgangspunkt für die Analyse des rationalen Apriori der Religion"⁴. Ehuru Troeltsch senare flera gån-

¹ Jfr ovan, sid. 28 f.

² Jfr ovan, sid. 33 ff.

³ Jfr ovan, sid. 29 ff.

⁴ Sid. 35 f.

ger, när han återkommer till denna fråga, erkänner de stora svårigheter, som föreligga vid övergången från det psykologiska till det kunskapsteoretiska vid utarbetandet av det religiösa apriori¹, så låter han dock *religionspsykologien* alltfört gälla, icke blott som ansatspunkt för kunskapsteorien utan såsom den disciplin, som genom sin analys själv skall uppsöka det religiösa apriori inom medvetandet. „Die transzendente Methode arbeitet von einer zunächst rein psychologischen Analyse her, um den Punkt zu finden, wo das apriorische Bewusstseinsmoment sich geltend macht. Eine solche Analyse aber muss noch ohne alle metaphysische und erkenntnistheoretische Voraussetzung gemacht werden”².

Dock kan det ifrågasättas, om han själv tillämpat denna metod, då han beskriver det religiösa aprioris innehåll och väsen sålunda: „Es liegt in der aus dem Wesen der Vernunft heraus zu bewirkenden absoluten Substanzbeziehung, vermöge deren alles Wirkliche und insbesondere alle Werte auf eine absolute Substanz als Ausgangspunkt und Massstab bezogen werden. Damit ist schon gesagt, dass dieses religiöse Apriori auf den Zusammenhang mit den andern Apriori angewiesen ist und ihrer inneren Einheit überhaupt erst den festen Substanzgrund gibt”³. Att en psykologisk analys, som arbetar utan varje kunskapsteoretisk eller metafysisk förutsättning, ur det givna religiösa materialet skulle kunna få fram en sådan bild, att ”de religiösa fenomenens över allt identiska kärna”⁴ skulle bestå däri, att alla sanningsvärden, sedlighetsvärden och skönhetsvärden återföras på en absolut substans såsom deras grund, torde vara uteslutet. Detta framträder särskilt tydligt, om man jämför Troeltschs framställning i detta stycke med Rudolf Ottos⁵, vilken senare gör fullt allvar av att rent psykologiskt undersöka, vilka moment som utmärka de faktiska religionerna för att på denna väg nå fram till bestämning av de religiösa fenomenens kärna. Snarare än på psykologiens väg, synes Troeltsch hava kommit till sin väsensbe-

¹ Gesammelte Schriften II, sid. 382 f, 760.

² O. a. a., sid. 383.

³ O. a. a., sid. 494 f.

⁴ O. a. a., sid. 370.

⁵ R. Otto: Das Heilige, 2. Aufl. 1918.

stämning genom *kunskapsteoretiska överläggningar*. I detta sammanhang förtjänar att observeras den nära släktskapen mellan dessa Troeltschs tankar och W. Windelbands religionsfilosofi med dess definition: „das Heilige ist das Normalbewusstsein des Wahren, Guten und Schönen, erlebt als transzendente Wirklichkeit”¹. Att Windelband kommit till denna tanke på den sist antydda vägen, och ej genom religionspsykologisk analys, är klart; detsamma torde då ock gälla om Troeltsch.

När på nyss anförda ställe det religiösa apriori karaktäriseras såsom „die aus dem Wesen der Vernunft heraus zu bewirkende absolute Substanzbeziehung”, så kan det ej förnekas, att häri även ligger inneslutet *metafysiska* bestämningar. Klart framtråda dessa, då Troeltsch på ett annat ställe säger, „dass die Unbedingtheit alles Apriorischen, die Kontinuität und Folgerichtigkeit der geschichtlichen Vernunftbildungen auf eine handelnde Gegenwart des absoluten Geistes im endlichen, auf ein Handeln des Universums, wie Schleiermacher sagt, in den individuellen Seelenheiten hinzudeuten scheint, das der eigentliche Grund alles Apriori und aller geschichtsphilosophisch zu erfassenden Bewegung ist”².

Lägges nu härtill, att det religiösa apriori så mycket som möjligt närmas intill det etiska, och att harmoniseringen mellan religion och etik blir ett ytterligare kriterium på religionens giltighet och sanning, och att först härigenom det religiösa giltighetskriteriet får en sådan ”inre rörlighet”, att det kan komma tillrätta med de olika religionsformernas olika mått av giltighet³ och alltså blir användbart såsom historiefilosofiskt kriterium, så finna vi huru alla de intressen, som hos Troeltsch äro förknippade med det religiösa apriori, det psykologiska, det kunskapsteoretiska, det historiefilosofiska och det metafysiska, vart och ett bidragit till att giva detta begrepp en särskild färgning.

Härmed är framställningen av Troeltschs apriori-teori slutförd. För att komplettera bilden måste blott helt kort beröras, dels huruvida han vill hava betraktat det religiösa apriori som formellt eller innehållsligt, dels de närmare bestämningar, han

¹ W. Windelband: Präludien, 5. Aufl. 1915, Bd. II, sid. 305.

² Gesammelte Schriften II, sid. 764.

³ O. a. a., sid. 495.

tid efter annan tillagt det religiösa apriori för att undgå förebråelsen, att han genom detta rationaliserar religionen. Härtill ansluta vi till sist en anmärkning om de teologiska konsekvenserna av det religiösa apriori hos Troeltsch.

Redan på förhand ha vi skäl att vänta, att det religiösa apriori av Troeltsch bestämmes såsom rent formalt; eljest vore sammanhanget med kriticismen helt uppgivet. För en dylik fattning tala ock åtskilliga ställen, så t. ex. då han karaktäriserar sin religiösa kunskapsteori såsom "formal rationalism"¹, eller då han med bifall framhåller, huru Kant vid det praktiska apriori strängt betonar den etiska, estetiska och religiösa lagens formala karaktär². Emellertid motsäges detta av det sätt, varpå han sedermera själv bestämmer det religiösa aprioris väsen, varvid det mer får karaktären av något innehållsligt. Denna obestämdhet i uppfattningen är så iögonenfallande, att också en så hängiven Troeltsch-anhängare som H. Süskind måste medgiva, att genom Troeltschs hittillsvarande yttranden full klarhet icke ens kunnat vinnas över den grundläggande frågan; om han tänker sig apriori som en blott form eller såsom en innehållsligt bestämd storhet³. Se vi denna fråga mot bakgrunden av det ovan framställda, är det icke svårt att avgöra, var orsaken till denna osäkerhet är att söka. Troeltsch vill ej offra sambandet med Kant, alltså måste det religiösa apriori uppfattas som form. Men dessutom vill han använda detta som kritisk värdemåttstock i historiefilosofiskt sammanhang; och för detta ändamål måste det vara innehållsligt bestämt.

När det religiösa apriori i „Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft” betecknas såsom ett "rationellt apriori"⁴, har kritiken med särskild iver satt in på denna punkt och påstått, att detta betraktelsesätt med nödvändighet måste föra till religionens rationalisering och intellektualisering. Nu är emellertid klart, att Troeltsch med detta uttryck icke velat stämpla det religiösa såsom en intellektuell verksamhet, parallell

¹ Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, sid. 23.

² O. a. a., sid. 44.

³ H. Süskind: Zur Theologie Troeltschs, Th. Rundschau 1914, sid. 54.

⁴ Sid. 36.

med den teoretiska, utan med ordet rationell endast velat antyda, att religionen är en av förnufts-systemets giltighetsformer, och i denna mening "förnufts-nödvändig". Bestämningen "rationell", som tillfogas aprioribegreppet, är således närmast att betrakta såsom tautologisk, ty redan aprioribegreppet angiver tillräckligt tillhörigheten till förnuftets giltighetssfär. Emellertid har Troeltsch sedermera låtit sig angeläget vara att betona det religiösa aprioris egenart, i det han nu sammanför det religiösa, etiska och estetiska apriori till en grupp, och, med ett uttryck lånat från H. Rickert, karakteriserar dem såsom ateoretiska¹. Härmed vill han undgå förebråelsen att han genom aprioribetraktelsen rationaliserar religionen, på samma gång som han med denna omböjning av aprioribegreppet menar sig vara stadd på Kants väg². Såsom ateoretiskt står det religiösa apriori i nära förbindelse särskilt med det etiska³. — Otvivelaktigt behöver det ej ligga någon rationaliseringstendens under sökandet efter ett religiöst apriori. En annan sak, som först i senare sammanhang kan undersökas, är om det sätt, varpå Troeltsch behandlar frågan, icke likväl för honom till rationalisering.

Om teologiska konsekvenser av aprioribetraktelsen kan i egentlig mening ej vara tal hos Troeltsch, och detta av den anledningen, att hans teologiska åskådning i huvudsak var klar innan han upptog aprioribegreppet i sitt tänkande. Snarare skulle man kunna tala om teologiska förutsättningar, då ju hans föregående uppfattning varit en väsentligen medverkande orsak till att aprioribegreppet hos honom antagit just den gestalt det gjort. Varken gudsbegreppet, antisupranaturalismen, mystiken såsom religionens urfenomen, ställningen till frågan om kristendomens absolutet eller något annat av hans teologiska grundproblem är dikterat av hans aprioriuppfattning, även om han naturligtvis sökt sätta dem i närmaste förbindelse därmed. Såsom konsekvenser därav kunna de i varje fall icke uppfattas.

I mer eller mindre nära anslutning till Troeltsch har frågan

¹ Gesammelte Schriften II, sid. 763.

² O. a. a., sid. 757.

³ O. a. a., sid. 495.

om det religiösa apriori behandlats av H. Süskind, W. Mundle, O. Lempp och K. Kessler.

H. Süskind tar i en välskriven uppsats „Zur Theologie Troeltschs”¹ upp Troeltschs aprioribegrepp till undersökning, söker befria det från detsamma vidlådande oklarheter och söker draga de teologiska konsekvenserna därav. I aprioribegreppet ser han det rätta uttrycket för Troeltschs avsikt att infoga religionen i förnuftets system, under bevarande av dess ateoretiska, antiintellektualistiska karaktär². Att diskussionen om det religiösa apriori dock blivit resultatlös, beror på att Troeltsch endast lämnat antydningar om vad det religiösa apriori är. Sålunda är det icke ens klart, om han tänker det såsom blott form eller såsom en innehållsligt bestämd storhet. Süskind hävdar med allt eftertryck, att det endast kan fattas såsom ren form. I anslutning till Schleiermacher formulerar han det religiösa aprioris väsen såsom „die Beziehung alles Seins und Geschehens auf das Handeln des Universums oder die göttliche Allwirksamkeit”³. Att betrakta något religiöst är att betrakta det såsom verkat av Gud, och emedan det gives ett religiöst apriori, så är det en förnufts nödvändighet att anlägga denna synpunkt. Med andra ord, begreppet gudomlig allverksamhet eller gudstanken är en nödvändig förnuftsidé, som oundvikligen framspringer ur förnuftets enhetsdrift. — Man måste hävda ett specifikt religiöst apriori; nykantianismens försök att låta enheten i vårt andliga liv framgå blott ur det teoretiska förnuftet, förbiser att enhetsfunktionen i de olika fallen, såsom teoretisk, etisk, estetisk och religiös, är fullkomligt olika⁴.

Kunde man hos Troeltsch ej egentligen urskilja några teologiska konsekvenser av hans aprioriåskådning, så framträda dessa så mycket tydligare hos Süskind. Vi kunna sammanfatta dem i följande punkter: 1. *Gudstanken* kan såsom en nödvändig och allmängiltig förnuftsidé bevisas med tvingande vetenskapliga grunder⁵. — 2. Den individuella avgörelse, som religionen krä-

¹ Th. Rundschau 1914, sid. 1 ff, 53 ff.

² O. a. a., sid. 53.

³ O. a. a., sid. 55.

⁴ O. a. a., sid. 56.

⁵ O. a. a., sid. 57.

ver, står ej i strid med den nödvändighet, som den i kraft av sitt apriori skulle äga. Om man (såsom Herrmann) anser en sådan motsägelse föreligga, beror detta på en förväxling av empirisk och normativ nödvändighet. Begreppet religiöst apriori betyder icke, att var och en *måste* komma till religion, icke heller blott, att var och en *kunde* komma därtill, utan att han *borde* komma därtill ¹. Med det religiösa apriori skall demonstreras, att det är en förnufts-nödvändighet att tänka gudstanken, men därav följer ej, att var och en, som förstår och erkänner detta bevis, också praktiskt rättar sig därefter, och alltså blir from. Såsom andra teologiska konsekvens kan sålunda uppställas trons nödvändighet ungefär i betydelsen av "trosplikt". — 3. Av aprioriuppfattningen följer vidare, att då fråga är om *trosgrunden* i betydelse av sannings- och giltighetsgrund, man ej har rätt att söka denna i den historiska uppenbarelsen. När man dock försöker göra detta, så beror det på, att uppkomst- och visshetsgrunden förväxlas med sannings- och giltighetsgrunden, den psykologisk-genetiska betraktelsen med den kunskapsteoretiska. Visshetsgrunden må ligga i den historiska uppenbarelsen, för giltighetsgrunden måste man åter taga sin tillflykt till ett religiöst apriori ². — 4. Då man medelst ett religiöst apriori blott kan föra bevis för den religiösa idéen i dess helhet, och ej för en enskild religions sanning, så följer härav, att inom "det religiösa aprioris teologi" *ej mer kan givas någon absolut visshet*. Här måste principiellt kristendomens absolutitet sättas i fråga ³. — Det är av intresse att iakttaga, huru åtskilligt, som hos Troeltsch mer hade karaktären av teologiska förutsättningar för aprioribegreppets särskilda gestaltning, här träder oss till mötes såsom teologiska konsekvenser. Består det hos Troeltsch ett mera syntetiskt förhållande mellan de teologiska tankarna och aprioriuppfattningen, så har detta hos Süsskind förvandlats till ett mera analytiskt förhållande. Han utgår från begreppet religiöst apriori i den fattning, Troeltsch under

¹ O. a. a., sid. 57.

² O. a. a., sid. 59.

³ O. a. a., sid. 61 f; Vi återkomma längre fram till Süsskinds uppfattning av det religiösa apriori hos Schleiermacher. Ytterligare erinras om vad som om honom blivit anfört i sammanhang med Troeltschs uppfattning; jfr ovan, sid. 32, 37.

inflytande jämväl av vissa teologiska grundtankar givit detta begrepp, och har sedan ej svårt att härleda dessa tankar ur aprioribetraktelsen såsom dess teologiska konsekvenser. Denna iakttagelse bör göra oss försiktiga gentemot föregivna teologiska konsekvenser, då det här tydligen lätt kan inträffa, att man ur aprioribetraktelsen söker utanalysera, vad man själv förut syntetiskt förbundit därmed.

W. M u n d l e, som år 1916 offentliggjorde en studie över „Das religiöse Apriori in der Religionsphilosophie Troeltschs in seinem Verhältnis zu Kant”¹, förhåller sig huvudsakligen refererande till Troeltschs framställning, varvid dock framträder tendensen, dels att i konsekvensens intresse förenkla Troeltschs tankar, varvid de skilda trådar, som däri förenas, ej tillbörligen observeras, dels att närma Troeltsch så mycket som möjligt till Kant². Dock har den grundväsentliga olikheten mellan båda ej undgått honom, att under det Kant betraktade religionen såsom ett bihang till etiken, Troeltsch i stället med all kraft vill hävda religionens självständighet. Härefter ser Mundle t. o. m. själva huvudmotivet för begreppet religiöst apriori³. Troeltschs fortbildning av den kritiska kunskapsteorien till frihetsmetafysik vinner hans odelade gillande⁴. Däremot intager han en kritisk hållning i tvänne punkter: 1. Först vänder han sig mot bestämningen av förhållandet mellan psykologi och kunskapsteori vid uppsökandet av det religiösa apriori. När Troeltsch fordrar att den psykologiska undersökningen skall fastställa, huruvida de religiösa tillstånden inom själsskeendet blott äro kombinationsfenomen eller om de hava ett eget och självständigt väsen, så är detta en fråga, som går vida utöver, vad psykologien med sina medel kan avgöra. Om de religiösa tillstånden kunna avledas av andra eller icke, kan ej av psykologien avgöras även av den orsaken, att religionen redan på primitivt stadium är en för komplicerad företeelse. Under det att Troeltschs intresse för psykologien är av kunskapsteoretisk natur, så att han i religionspsykologien söker grundvalen för sin religiösa kunskapsteori, framhäver Mundle,

¹ Th. St. u. Kr. 1916, sid. 427—470.

² O. a. a., sid. 428, 467 ff.

³ O. a. a., sid. 439.

⁴ O. a. a., sid. 446 ff.

att kunskapsteorien bör avstå från en sådan psykologisk fundamentering, varav följer, att frågan om det religiösa apriori bör göras oavhängig av psykologien¹. — 2. Den andra punkt, där Mundle ställer sig i viss mån kritisk, är frågan om det religiösa apriori såsom historiefilosofisk måttstock. Aprioribetraktelsen lär oss att se de olika religionerna såsom aktualiseringar av det religiösa apriori, såsom manifestationer av en religiös idé, och den lär oss att bedöma dem såsom stadier i förhållande till varandra. Härvid blir det religiösa apriori själv den kritiska värde måttstocken och blir tillika till ett teleologiskt utvecklingsbegrepp. Här emot reser sig emellertid en betydande svårighet: kan det *formala* religiösa apriori giva en objektiv måttstock till bedömande av de olika *innehållen*? Man kan frukta, att det religiösa apriori antingen blir för allmänt fattat, för att kunna tjäna som kritisk måttstock, eller ock för mycket tillskuret efter kristendomen². Emellertid stannar Mundle vid konstaterandet av dessa svårigheter, och yrkar på nödvändigheten att dock, trots alla svårigheter, söka lösningen på den inslagna vägen. "Vilja vi ännu förbliva kristna, så måste vi visa, att i kristendomen religionens väsen utpräglar sig renare än i de andra religionerna, d. v. s. att kristendomen är en renare och fullkomligare aktualisering av det religiösa apriori. Vi kunna och få icke längre åberopa oss blott på den religiösa erfarenhetens subjektivitet, när det gäller att hävda kristendomens överlägsenhet över de andra religionerna"³. I denna senare punkt är tillika uttryckt, i vad mån aprioriåskådningen enligt Mundle får direkt teologisk betydelse.

Senare har han modifierat sin uppfattning på samma gång i riktning emot W. Herrmanns och R. Ottos åskådning därigenom att han uteslutande betonar det irrationella momentet i religionen. Gentemot Herrmann vill han dock fasthålla vid ett religiöst apriori, i motsats till Otto kan han ej medgiva, att religionen bredvid sin irrationella sida tillika skulle hava en rationell. Det religiösa medvetandets irrationella, ateoretiska karaktär visar sig däri, att det kan omspänna motsatser, som det logiska tänkandet aldrig förmår utjämna. Paradoxien är därför det religiösa medvetan-

¹ O. a. a., sid. 442 f.

² O. a. a., sid. 462.

³ O. a. a., sid. 464.

dets logiska form¹. Av det religiösa aprioris ateoretiska karaktär följer såsom teologisk konsekvens, att det ej kan givas någon troslära i egentlig mening². Dock är det ej omöjligt, att vetenskapligt uppfatta det religiösa upplevelsesammanhanget, ty huru irrationellt det ock är, så saknar det dock ej sin egen immanenta laglighet, sitt eget apriori³. Under det att Mundle förr syntes vilja ställa den av all psykologisk fundamentering oavhängiga kunskapsteoretiska betraktelsen i medelpunkten av religionsfilosofiens arbete, har religionsfilosofien numera ingen annan uppgift än att vara "det religiösa medvetandets (psykologiska?) fenomenologi"⁴.

En framställning av Troeltschs religionsfilosofi och teologi giver O. Lempp under rubriken „Troeltschs theologischer Entwurf"⁵. Vid frågan om Troeltschs religiösa apriori fäster han sig särskilt vid dess förhållande till historiefilosofien och metafysiken. Då aprioribegreppet är hämtat från transcendentalfilosofien, och denna icke kan nå utöver den medvetenhetsimmanenta ståndpunkten, så synes konsekvensen vara, att man måste avstå från religionens övervärldslighet. För att undgå denna konsekvens går Troeltsch över till en idealistisk filosofi, vilken antydes redan i innehållsbestämningen av det religiösa apriori, i det att detta ej fattas såsom ett apriori bredvid de andra, utan får övergripande betydelse såsom yttersta grundvalen för alla värden, i det att det sätter dem i förhållande till deras absoluta, substantiella grund. Därmed är övergången till andens metafysik fullbordad. Religionen är icke längre blott ett betraktelsesätt av verkligheten bredvid andra betraktelsesätt, utan den är en beröring med världsgrunden, med den absoluta anden, med den eviga världen, med andelivet överhuvud. Genom aprioribetraktelsen når man även fram till ett filosofiskt rättfärdigande av gudsidéen⁶.

¹ Z. f. Th. K. 1920, sid. 174.

² O. a. a., sid. 175.

³ O. a. a., sid. 176.

⁴ O. a. a., sid. 174.

⁵ Die christliche Welt, 1914, sid. 362 ff; 410 ff; 434 ff.

⁶ O. a. a., sid. 435 ff.

I en rad broschyrer har K. Kessler¹ på den allmänna grundvalen av en sammansmältning av R. Euckens noologiska och G. Wobbermins religionspsykologiska metod sökt utan djupare inträngande däri upptaga begreppet religiöst apriori i Troeltschs fattning. Då de hastigt skisserade tankarna i intet avseende föra frågan framåt och vanligen utmynna i en på pedagogisk verkan beräknad appell, kunna vi lämna dem å sido.

2.

I nära anslutning till Troeltsch, och dock i relativ självständighet gentemot honom har P. Kalweit givit ett bidrag till frågan om det religiösa apriori². Vid fastställandet av aprioribegreppet utgår han från den även hos Kant mötande bestämmningen: apriori är det, som är oavhängigt av erfarenheten eller varseblivningen. Varseblivningsverkligheten visar oss blott en regellös växling; ur den kan således det lagmässiga icke stamma. Nödvändigheten och lagmässigheten måste fastmer härstamma från människoanden, vars karaktärsdrag är aktivitet och spontaneitet. På detta sätt kommer Kalweit till den närmare begreppsbestämningen: „*die Schöpfungen des Geistes sind das Apriori*”. I denna bestämning ligger nyckeln till hela hans åskådning. Såsom aktivitet bringar anden genom sina apriori ordning, sammanhang och lagmässighet i det eljest oordnade och regellösa på alla områden. Så i fråga om den matematisk-naturvetenskapliga kunskapen, som blott kommer till stånd därigenom att den regellösa varseblivningsverkligheten underkastas andens aprioriska åskådnings- och tankeformer. Också den historiska kunskapen kommer blott till stånd genom ett apriori, varförutan ordning och gruppering av stoffet vore omöjlig. På samma sätt förhåller det sig med handlandet; den empiriska verkligheten kan icke giva det någon säker riktning, blott tillfälliga och regellösa

¹ K. Kessler: Das Problem der Religion in der Gegenwartsphilosophie, 1917; Die wissenschaftliche Vertretung des Christentums in der Gegenwartstheologie, 1917; Hauptprobleme der Religionsphilosophie, Z. f. Ph. ph. Kr., Bd. 158; Die Religionsphilosophie des Neukantianismus, Zeitschrift für den Evangelischen Religionsunterricht, Bd. 27; Kritik der neukantischen Religionsphilosophie der Gegenwart, 1920.

² P. Kalweit: Das religiöse Apriori, Th. St. u. Kr. 81. Jahrg. 1908, sid. 139 ff; jfr ock P. Kalweit: Die Stellung der Religion im Geistesleben, 1908.

driftimpulser. Här träder nu den obetingade sedliga lagen, det kategoriska imperativet in och ger fast riktning. Den har alltså att gälla såsom det etiska apriori. För att vinna ett motsvarande religiöst apriori, tar Kalweit sin utgångspunkt i det mänskliga livets avhängighet såsom ett fundamentalt faktum. Människan ser sig inspänd i ett oerhört nät av relationer, men avhängigheten är regellös, än är hon avhängig av ett, än av ett annat. Denna regellöshet kan blott övervinnas om det gives en absolut avhängighet, och en sådan gives det faktiskt i religionen. I denna absoluta avhängighet, som redan Schleiermacher betecknat som det centrala i religionen, finner alltså Kalweit det sökta religiösa apriori. Anmärkes mot detta från filosofiens sida, att aprioris karaktäristiska kännemärke, andens skapande aktivitet, felas i den absoluta avhängigheten, då denna ju betyder passivitet, så svaras, att avhängigheten såsom beroende på frivillig underkastelse innesluter i sig aktivitet. Anmärkes åter från religionens sida, att religionen icke beror på ett apriori, utan på gudomlig uppenbarelse, så svaras, att religionen visserligen utgår från uppenbarelsen, men ock kräver människans aktiva erkännande, alltså tro.

I det religiösa aprioris begrepp äro fyra intressen förbundna: 1. Därmed skall religionens självständighet och suveränitet klart framträda. 2. Därmed hävdas religionens objektiva visshet, som ej står tillbaka för någon annan visshet, dess allmängiltighet i ideell mening. 3. Därmed vinnes ett säkert förstående av tron såsom primär i förhållande till den "religiösa erfarenheten". 4. Slutligen befriar det oss från överskattande av den blotta historien. Just i denna punkt reses ofta invändningar mot det religiösa apriori. Kristendomen är, säger man, en historisk religion, knuten vid Jesu historiska person. Detta är sant, men på samma gång ligger det i kristendomen en tendens att vilja höja sig över allt tidligt. Vad som genom Kristus trädde fram i historien är av evig art. Liksom i vetenskapen en viss apriorisk sanning framträder först på en viss punkt i tidsloppet, men dock gäller oberoende av all tid, så ock här. Det religiösa apriori har framträtt i full klarhet först i kristendomen, men visar sig genast i sin eviga betydelse. Så kulminerar hela framställningen i följande resultat: „*Das Christentum und das religiöse Apriori sind*

wirklich ihrem Gehalt nach identisch. Durch das Christentum ist das religiöse Apriori für das Leben der Menschheit zur vollen Klarheit gebracht, und indem Menschen Christen werden, erfassen sie eben damit das religiöse Apriori”¹. I kristendomen är den absoluta avhängigheten fullkomligt förverkligad, ty den proklamerar Guds oinskränkta herravälde, liksom Jesu eget jordiska liv själv är Guds fulländade herravälde. „Der Inhalt des Christentums ist das religiöse Apriori”².

Jämför man Kalweits framställning med Troeltschs, så konstateras lätt en vittgående överensstämmelse, men ock en icke mindre vittgående differens. Båda komma till aprioribetraktelsen genom att fråga efter religionens sanning och med vilket kriterium man kan skilja sant och falskt på religionens område. Då nämligen icke allt, som föreligger såsom psykologisk verklighet har att gälla som sant, måste det religiösa apriori tillgripas såsom medel att utsöndra det giltiga från det blott psykologiska³. Grundläggande för bådas aprioribegrepp är andelivets självständighet, andens eller förnuftets spontana skaparemak, varmed sammanhänger att båda avvisa liksättandet av begreppen apriori och medfödd⁴. Men under det att Troeltschs aprioribegrepp kännetecknas av en mera allmänt religiös inställning, är däremot Kalweits apriori tydligen inställt på kristendomen. Därför måste ock olikheten träda tydligast i dagen i fråga om de teologiska konsekvenserna. Hade Troeltsch på grund av sitt aprioribegrepps allmänhet svårt att draga några konkreta teologiska konsekvenser och måste dessa, om de dock skola dragas, såsom hos Süskind utmytna i omöjligheten att hävda kristendomens absoluthet och fullkomliga särställning, så ligger den rakt motsatta konsekvensen innesluten i Kalweits religiösa apriori. Kristendomens innehåll är det religiösa apriori, alltså är kristendomen den absoluta religionen.

¹ Th. St. u. Kr. 1908, sid. 153 f.

² O. a. a., sid. 154.

³ E. Troeltsch: Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, sid. 29 ff; P. Kalweit: Religion und Allgemeingültigkeit, Z. f. Th. K. 1907, sid. 377.

⁴ O. a. a., sid. 377.

3.

Redan innan Troeltsch med impulser från den kritiska filosofien hade försökt infoga religionen i förnuftssystemet såsom en av medvetandets nödvändiga och allmängiltiga skapelser, hade ett motsvarande försök gjorts av G. S i m m e l¹. Det för dennes hela filosofi karaktäristiska är, att han betraktar allt under den funktionella processens synpunkt. Denna grundläggande synpunkt tar sig ock uttryck i hans uppfattning av det religiösa apriori. Vårt andliga livs stora kategorier, verklighet, sedlighet, konst o. s. v. kunna enligt Simmel liknas vid olika instrument, på vilka samma melodi spelas, men varje gång med en särskild klangfärg. Till dessa grundläggande formala kategorier hör nu ock religionen². Religiositeten erkännes alltså såsom en enhetlig och fundamental själsförfattning, så att den giltighetsart, som den meddelar åt det av den gripna innehållet, står på samma linje med de övriga kategoriernas³. Kategorierna förhålla sig till varandra såsom cogitatio och extensio hos Spinoza. Var och en av dem uttrycker hela tillvaron på sitt språk. „Das religiöse Leben schafft die Welt noch einmal, es bedeutet das ganze Dasein in einer besonderen Tonart, so dass es seiner reinen Idee nach mit den nach anderen Kategorien erbauten Weltbildern sich überhaupt nicht kreuzen, ihnen nicht widersprechen kann“⁴. Det religiösa är till sitt väsen liv, funktion. För att emellertid därav skall uppstå objektiva religioner, måste den aprioriska religiösa funktionen gripa och forma innehåll, på samma sätt som kunskapens aprioriska kategorier forma den teoretiska världen⁵.

Det hos Troeltsch och Kalweit mötande återförandet av det aprioriska på medvetandets skapande verksamhet, uppfattningen av de skilda apriori såsom olika former för dess aktivitet, möter hos Simmel i oerhört stegrad grad. Här är den form, medvetandet giver åt ett innehåll, allt, innehållet är däremot relativt likgiltigt. Skillnaden mellan Troeltschs och Simmels religiösa apriori sammanhänger för övrigt därmed, att hos den förre den kun-

¹ G. S i m m e l: Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion, Z. f. Ph. ph. Kr., Bd. 119, sid. 11 ff; Die Religion, 2. Aufl. 1912.

² Z. f. Ph. ph. Kr. 1902, sid. 13.

³ O. a. a., sid. 14.

⁴ G. S i m m e l: Die Religion, sid. 12.

⁵ O. a. a., sid. 15.

skapsteoretiska orienteringen överväger, under det att hos den senare den psykologiska synpunkten har övervikten. Kunde det ock av flera omständigheter, t. ex. av rubriken „Erkenntnistheorie der Religion” eller av uttrycket ”kategori” om verklighet, sedlighet, religion m. m., se ut, som om Simmels religiösa apriori vore kunskapsteoretiskt menat, så är detta dock blott ett förvillande sken. Kategori hos Simmel betyder ej detsamma som kategori hos Kant. Enligt Simmel är kategorien en ursprunglig, skapande funktion, som är i stånd att i sina former upptaga varjehanda innehåll, som det därmed stämplar till sin bild. Religionens aprioriska kategori hos Simmel betyder alltså helt enkelt vår ursprungliga psykologisk-religiösa funktion, i kraft av vilken vi kunna betrakta allt i tillvaron under religiös synpunkt ¹.

4.

En annan i psykologisk och metafysisk-rationalistisk riktning gående uppfattning av det religiösa apriori representeras av den n y f r i e s s k a s k o l a n, speciellt R. Otto och W. Bousset.

I det religiösa apriori vill R. Otto, som endast med tvekan accepterar detta uttryck ², finna en värdemåttstock. Vi hade ingen möjlighet att skilja mellan större och mindre värde i de historiska religionsbildningarna, om det ej funnes en inom oss själva liggande sanningsprincip, medelst vilken vi kunde fatta vårt avgörande. Det är religionsfilosofiens uppgift att uppsöka denna princip, detta religiösa apriori ³. Skall emellertid aprioribegreppet ej bliva ödesdigert, så måste man enligt Otto frigöra sig från dess kantiska form, enligt vilken aprioritet och idealitet äro växelbegrepp. Räddningen finner han i J. F. Fries' fortbildning av Kants lära. „An der grossen Verbesserung, die Fries hier an der Kantischen Philosophie angebracht hat, haben wir heute wieder das lebhafteste Interesse, denn ohne sie würden wir auch heute wieder zu einer Religionsphilosophie gelangen, die das töten wird, worüber sie philosophieren will” ⁴. Kant kan man följa vid hans uppvisande av kategorierna, men vid frågan om deras

¹ För närmare karaktäristik av aprioribegreppet hos Simmel, hänvisas till nästa kapitel.

² R. Otto: Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie, 1909, sid. 3.

³ O. a. a., sid. 2 f.

⁴ O. a. a., sid. 5.

giltighet slår hans transcendentala bevis fel. Giltighetsfrågan besvaras först av Fries, i det han "antropologiskt" återför kategorierna på den förnuftige anden såsom en i dess djup liggande dunkel, omedelbar kunskap¹. Hade Kant velat inskränka kategoriernas bruk till den "möjliga erfarenheten", till den rumsligt-tidliga verkligheten, så äga vi däremot enligt Fries i vårt förnufts djup även en omedelbar, om ock dunkel och fördold kunskap om det absoluta varandet, vilken kunskap vinner sitt klara uttryck i de spekulativa idéerna, de bekanta idéerna om själ, frihet och Gud². I och för sig äro emellertid dessa genom "dubbel negation" vunna idéer kalla och tomma, och kunde ej föra till religion, om de ej från annat håll finge ett på känsla och vilja verkande positivt innehåll („praktische Belebung der Ideen")³. Detta positiva innehåll ger sig tillkänna i specifika känslor, i aningen av det eviga i det tidliga⁴.

Det är en ganska väsentlig omvandling av den kritiska filosofien, som härmed lägges till grund för det religiösa apriori. Ja, man kunde måhända hava skäl att fråga, vad som berättigar denna åskådning att kalla sig kriticism, då den ju prisger det egentligen kritiska i kriticismen, den transcendental-kritiska metoden och inskränkningen av kategoriernas bruk till den möjliga erfarenheten. På namnet kommer dock icke mycket an. Frågan är, huruvida man med denna metod kan komma tillrätta med religionsfilosofiens problem, främst apriori-problemet. När en ny-friesisk skola bildades, var det ej underligt, att också teologer med ett visst intresse deltog däri. Ty här synas ju de för teologien allra bästa betingelser och största friheter erbjudas: frihet från historicismens tryck därigenom att religionen grundas, icke på historiska fakta, utan på rationella idéer — och dock möjlighet att förstå religionens historiska individuationer och värdeskillnaden dememellan med hjälp av känslö- och aningsläran⁵; religionens sanning bevisas med förnufts nödvändighet — och dock vidsträcktaste spelrum åt aning och fantasi; lika stort

¹ O. a. a., sid. 33.

² O. a. a., sid. 63 ff.

³ O. a. a., sid. 73.

⁴ O. a. a., sid. 111.

⁵ O. a. a., sid. 124.

utrymme för klar rationalism och öklar mysticism; och framför allt den bekväma tilltron till förnuftet, som befriar från det mödofulla „sogenannte Erkenntnisproblem“.

Att Ottos avsikt med hävdandet av ett religiöst apriori icke är kunskapsteoretiskt, framgår ännu tydligare i hans senare arbete „Das Heilige“¹, som han vill hava betraktat såsom en andra kompletterande del till sin „Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie“. Förhållandet mellan de båda arbetena anger han så, att det tidigare har till föremål religionens rationella sida, varemot „Das Heilige“ upptager till behandling den irrationella sidan². Vid jämförelse mellan de båda finner man emellertid en större diskrepans än som blott är betingad av den angivna synpunkten. Med rätta har Troeltsch därför gjort gällande, att härunder döljer sig en total frontväxling³. Med läran om ett enkelt i historien genom allahanda tillfällighetsorsaker explicerat förnuftsanlag, sådan denna företrädes i „Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie“ har „Das Heilige“ i grunden intet mer att göra. Under fördjupade religionspsykologiska studier hade Otto nämligen övertygat sig om, att den psykologisk-rationella religionskategori han förut hävdad ej gjorde till fyllest, och redan i en polemik mot W. Wundts Völkerpsychologie skymtar hans nya irrationella, „numinösa“ apriori fram⁴. Då det förenande bandet mellan de båda skrifterna egentligen utgöres av den i båda till grund lagda anslutningen till Fries' filosofi, är det riktigast att vid behandlingen av aprioribegreppet hos Otto hålla isär hans båda publikationer.

Religionens aprioriska kategori är „das Heilige“, varvid dock är att märka, att detta begrepp ej brukas såsom sedligt predikat, utan att huvudvikten just lägges på det rent religiösa överskott, som återstår, när man bortser från det sedliga innehåll, som för oss ligger inneslutet i helighetsbegreppet. För att beteckna detta irrationella moment isolerat för sig, bildar Otto namnet:

¹ R. Otto: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, 2. Aufl. 1918.

² O. a. a., sid. 5.

³ E. Troeltsch: Zur Religionsphilosophie, Kantstudien 1918, sid. 65 ff; jfr sid. 76.

⁴ Th. Rundschau 1910, sid. 301 ff.

det numinösa¹. Med rikt religionshistoriskt material och med fin psykologisk förståelse framställes detta såsom det obegrip- ligen och obskrivligen, dunkla, mäktiga, upphöjda, hemlighetsfulla, som just genom sin hemlighetsfullhet är på en gång hotande och lockande, repellerande och attraherande, på en gång ett mysterium tremendum och ett mysterium fascinosum. Anmärkningsvärt är, att det numinösa stundom uppfattas såsom subjektivt religiöst medvetenhetstillstånd, stundom åter såsom beteckning för det religiösa objekt, det gudomliga, som erfares i den subjektiva religiösa upplevelsen. Das Heilige i ordets fullständiga bemärkelse är en sammansatt kategori, bestående av rationella och irrationella moment. Till båda sina moment är det en kategori rent a priori². Varken religionens rationella eller irrationella, numinösa idéer kunna återföras på sinnesintryck, utan bryta fram ur "själens djupaste kunskapsgrund"³. Med aprioribegreppet vill Otto hävda de religiösa upplevelsernas självständighet och spontaneitet i psykologisk mening; gentemot sensualismens och evolutionismens försök att förklara det religiösa såsom uppkommet ur något från begynnelsen utomreligiöst betonas dess ursprunglighet och oavledbarhet, dess absolut specifika kvalitet. I denna psykologiska användning ligger enligt Otto aprioribegreppets betydelse. Däremot vill han icke såsom Troeltsch använda det i den kritiska filosofiens betydelse såsom uttryck för religionens allmängiltighet och nödvändighet. I motsats till Kant och anslutning till Fries menar han nämligen denna fråga vara principiellt löst genom den enkla hänvisningen till förnuftets självförtroende såsom förutsättning för all giltighet överhuvud. Avvikelsen från Kant och anslutningen till Fries framträder ock i det sätt, varpå han vill påvisa, att det heliga är en apriorisk kategori. Detta skall nämligen ske genom "antropologisk kritik"⁴, vilken består däri, att man klart utarbetar, vad som i medvetandet är givet såsom omedelbart, dunkelt idéinnehåll. Då oavledbarhet är kriteriet på aprioritet, söker Otto religionshistoriskt uppvisa, att det numinösa är verksamt redan i re-

¹ R. Otto: Das Heilige, sid. 5 ff.

² O. a. a., sid. 123.

³ O. a. a., sid. 124.

⁴ O. a. a., sid. 124.

ligionens mest primitiva former¹. „Inhaltlich ist schon die erste Regung der dämonischen Scheu ein moment rein a priori”².

Men liksom de rationella och irrationella momenten i det heliga båda äro aprioriska moment, så gäller detta ock om deras förbindelse i religionen, som sker med inre nödvändighet. Den under religionshistoriens lopp skeende etiseringen av det gudomliga förefaller sålunda ganska självklar, och har ett drag av inre nödvändighet över sig. Såsom förklaring härtill måste antagas en dunkel kunskap a priori om nödvändigheten av de båda momentens syntes³. Endast så förstår man, huru de rationella momenten såsom något alldeles självförståeligt kunna tillfogas den numinösa gudomen såsom dessa rationella moments irrationelle bärare. Den självklarhet, varmed denna syntetiserings- och etiseringsprocess försiggår, är ett ytterligare bevis för dess aprioritet; ty a priori är enligt Fries' åskådning det som utan varje bevis eller begrundande, rent genom sig själv och omedelbart inses. „Das ist das Kriterium aller Erkenntnisse a priori, nämlich dass sie mit der Gewissheit eigener Einsicht in die Wahrheit einer Behauptung auftreten dann, wenn die Behauptung selber klar ausgesprochen und verstanden ist”⁴. När en gång idéen om det gudomligas enhet och godhet är uttalad och förstådd, slår den underbart lätt rot, om det hos höraren överhuvud finnes någon religiös känsla. Sådant visar hän på moment a priori, som allmänt och nödvändigt ligga i den mänskliga anden⁵. Den religionshistoriska utvecklingen är egentligen att betrakta såsom de irrationella momentens schematisering genom de rationella momenten. Så blir tremendum, det numinösas repellerande moment, schematiserat genom rättfärdighetens idé och blir till ”Guds vrede”. Fascinosum, det numinösas tilldragande, attraherande moment, schematiseras genom de rationella idéerna godhet, förbarmande, kärlek, och blir till ”nåd” o. s. v.⁶. Båda momenten, det rationella och irrationella äro av största betydelse

¹ O. a. a., sid. 140.

² O. a. a., sid. 142.

³ O. a. a., sid. 144 f.

⁴ O. a. a., sid. 146.

⁵ O. a. a., sid. 147 f.

⁶ O. a. a., sid. 149.

för religionen. Det irrationella momentets förhandenvaro i en religion bevarar den från att bliva rationalism, det rationella momentet bevarar den från fanatism och mysticism, och sätter den i stånd att bliva en kultur- och mänskighetsreligion. Att båda momenten komma till sin rätt och stå i harmoni med varandra, är därför ett kriterium, medelst vilket man kan mäta en religions överlägsenhet över andra, och det betydelsefulla härvid är, att det är en rent religiös måttstock. När religionerna på detta sätt mätas, är det ej efter en för dem själva främmande synpunkt, utan efter vad som redan apriori är anlagt och verksamt i dem själva. Mätt med denna måttstock, visar sig kristendomen såsom den alla andra överlägsna religionen¹. — Men det heliga är icke blott något som "tros", utan det kan ock upplevas. Det framträder i vår erfarenhetsvärld och uppfattas och erkännes genom vår divinatoriska förmåga²; även i utförandet av denna tanke träder Ottos avhängighet av Fries' aningslära klart i dagen. — Full klarhet i innebörden av det religiösa apriori enligt Otto vinnes dock först, då han i sista kapitlet sätter det i förhållande till historien³. De religiösa idéerna realiseraras nämligen först i historien, där det heliga träder fram. Den verkliga religionen måste därför uppfattas såsom produkten av ett religiöst anlag och det heligas framträdande i historien. Härav framgår, att det icke gives någon "medfödd" religion i detta ords egentliga mening. Det religiösa apriori eller det religiösa anlaget betyder icke, att var och en ur sig själv kan frambringa de religiösa idéerna. Man måste fastmer skilja mellan det religiösa apriori såsom receptiv och produktiv förmåga. Det senare tillkommer blott de i religiöst hänseende högre begåvade, profeterna. Över profetstadiet höjer sig den, som för egen del utrustad med den fullkomliga divinationen, tillika själv i sin person och gärning blir objekt för divinationen, blir det heligas uppenbarelse i erfarenhetsvärlden. "En sådan är mer än profet, han är Sonen"⁴.

Också Ottos aprioribetraktelse utmynnar alltså i teologiska konsekvenser, ehuru han icke, såsom t. ex. Kalweit, från början

¹ O. a. a., sid. 150.

² O. a. a., sid. 152 ff.

³ O. a. a., sid. 186 ff.

⁴ O. a. a., sid. 189.

inriktat den därpå, utan givit den en bredare religionshistorisk och religionspsykologisk orientering. Oaktat den i ögonen fallande olikheten mellan Troeltschs och Ottos uppfattning, en olikhet, som har sin förnämsta grund i deras olika filosofiska ståndpunkt, kunna dock vittgående överensstämmelser demellan iakttagas. Så t. ex. består en viss motsvarighet mellan Troeltschs höga uppskattning av det mystiska momentet i all religion och Ottos energiska betonande av religionens irrationella art. Frukta för att religionens objekt skulle upplösas genom ett konsekvent genomförande av kriticismen även inom religionsfilosofien förde Troeltsch till hans frihetsmetafysik och Otto till Fries' metafysik. Hos båda är det religiösa apriori mer eller mindre den värde måttstock, varefter de historiska religionerna bedömas, liksom det är bådas övertygelse, att religionen aldrig helt går upp i dess apriori, utan blott realiseras eller aktualiseras i historien. Här framträder emellertid den betydelsefulla åtskillnaden, att Otto fattar historien blott såsom det enkla explicerandet av vad som redan såsom anlag ligger preformerat i medvetandet, under det att Troeltsch tillerkänner historien en helt annan självständig betydelse och å andra sidan ej vill identifiera det religiösa apriori med ett ursprungligt religiöst anlag. Hos båda har psykologien avgörande betydelse vid fastställandet av religionens apriori, och hos båda förbindes slutligen detta nära med gudsbegreppet. Från Simmel, med vilken Otto delar den psykologiska inställningen, skiljer han sig förnämligast därigenom, att det religiösa apriori enligt Otto icke utan vidare har att gälla såsom en produktiv förmåga, utan i allmänhet bär receptiv karaktär, vidare genom en avgjord riktning hän mot religionens objekt, under det att för Simmel religionens objektiva sida mera träder i bakgrunden.

Det som drivit W. Bousset, in på liknande banor som Otto, är framför allt känslan av osäkerhet med hänsyn till varje historiskt omdöme. Ur denna osäkerhet vill han vinna befrielse genom att söka sig till ett „sturmfreies Gebiet, das jenseits aller historischen Einzelforschung liegen muss”¹. Vad han fordrar, är ett

¹ W. Bousset: Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie, Th. Rundschau 1909, sid. 429; jfr ovan, sid. 20.

absolut apriori, som kan tjäna såsom fast norm för bedömandet av de enskilda religiösa företeelserna ¹, en värde måttstock, som ej såsom Troeltschs vinnes ur det historiska arbetet, utan som redan från begynnelsen förefinnes såsom den förnuftige andens princip. Vid sökandet och framställningen av detta apriori följer Bousset genomgående Fries och Ottos „Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie”, varför vi sakna anledning att närmare uppehålla oss vid hans framställning.

Likaledes i närmaste anslutning till Otto, dock såsom det synes utan att dela hans särskilda filosofiska förutsättningar, har H. Rosén behandlat frågan om det religiösa apriori ². Under det att Bousset anknöt vid „Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie”, anknyter Rosén vid „Das Heilige”, dock så att dess religionshistoriska orientering träder i bakgrunden. Spelade för Bousset det Fries'ska aprioribegreppets rationalistiska sida huvudrollen, så blir däremot för Rosén dess psykologiska sida huvudsaken, och detta till den grad, att de båda huvudintressen, som eljest förbindas med begreppet religiöst apriori, religionens självständighet och giltighet, helt träda tillbaka ³. Vad som tvingar honom att söka ett sådant apriori är dels, att ”behovet av omedelbarhet är djupt väsentligt för all levande fromhet”, dels ”att man icke med obestriddlig säkerhet kan fastställa trons objektiva grundval i historien”, och slutligen, att det måste givas en religiös disposition hos människan, om den historiska uppenbarelsen skall kunna väcka genljud i vår själ ⁴. All äkta religion betecknas som mystik i den betydelsen, att däri vinnes en hemlighetsfull, inre, substantiell och naturartad enhet med gudomen ⁵, varav följer, att den fromme i sin känsla har en omedelbar för-

¹ O. a. a., sid. 432.

² H. Rosén: Förhållandet mellan moral och religion med särskild hänsyn till ”den Ritschelska skolan”, 1919.

³ Detta sammanhänger ock med hans egendomliga bestämning av förhållandet mellan moral och religion, som visserligen också har sina konsekvenser för den här behandlade frågan, men som vi dock nödgas förbigå. Jfr härom o. a. a., sid. 198 ff.

⁴ O. a. a., sid. 176 f.

⁵ O. a. a., sid. 202 f.

nimmelse av Guds närvaro¹. Detta är ock innebörden i Schleiermachers "känsla av absolut beroende". "Denna direkta förnimmelse av det ofrånkomliga och obegränsade inflytandet från den hemlighetsfulla, absoluta övermakten eller det heliga utgör det alldeles specifika för den religiösa känslan"². Med detta som bakgrund tecknas det religiösa apriori såsom "hängivelsesdriften", ty genom den religiösa beroendekänslan väckes behovet av att helt hängiva sig åt det gudomliga. Detta, som också kan beskrivas såsom "känslan av, att vi äro skyldiga oss själva åt Gud" (skuldkänsla i religiös bemärkelse) är något "rent aprioriskt eller i högsta mening 'naturartat' nämligen själva den etiskt-religiösa grunddriften"³. Guds välgärningar skulle ej kunna framkalla denna känsla, om den icke redan till anlaget finnes hos oss⁴; men detta är just innebörden av det religiösa apriori, att det hos oss finnes något, "som i driftartad ursprunglighet sträcker sig mot Gud"⁵, "att det a priori finnes en viljans rörelse i riktning mot Gud, framdriven av känslan att helt höra honom till och vara honom skyldig hela sitt liv"⁶.

Det är egendomligt att se, huru omvandlingsprocessen av begreppet religiöst apriori här fortskridit ännu ett steg längre än hos Otto. Det möter visserligen liksom hos denne, såsom ett ursprungligt religiöst anlag, men dessutom oftare såsom något naturartat, såsom religiös grunddrift, såsom spontan viljerörelse⁷ eller religiös hängivelsesdrift, som "väller fram inifrån helt naturartat som en källa"⁸. Liksom allt detta är genomgående psykologiskt tänkt, så är det ock klart, att det ledande intresset vid införandet av begreppet religiöst apriori här är psykologiskt⁹.

¹ O. a. a., sid. 236.

² O. a. a., sid. 241.

³ O. a. a., sid. 247.

⁴ O. a. a., sid. 255.

⁵ O. a. a., sid. 254.

⁶ O. a. a., sid. 255.

⁷ O. a. a., sid. 261.

⁸ O. a. a., sid. 269.

⁹ Detta erkännes ock, o. a. a., sid. 291: "Så har jag sökt ge en framställning av det moraliska och religiösa apriori, som vi måste förutsätta, om icke den levande verkligheten skall för oss stå psykologiskt oförmedlad och obegriplig". I detta sammanhang kan ock erinras om, att Rosén i anslutning

Även i det avseendet är omvandlingsprocessen skriden ett steg vidare, att aprioribegreppet helt har lagt av sin filosofiska karaktär och förvandlats till ett rent teologiskt begrepp, varav då ock följer, att man här icke kan tala om teologiska konsekvenser i egentlig mening, då ju alltsamman tjänar teologiska intressen.

5.

Om för Otto till sist det religiösa apriori kommer att bli nära nog liktydigt med ett religiöst förnuftsanlag, så stegras denna tanke hos E. Schaefer därhän, att det inträder fullkomlig identitet mellan religiöst anlag och religiöst apriori.

Ännu i sin „Theozentrische Theologie“ intager han en avisande hållning mot allt vad apriori heter på religionens område. Hans invändning var då denna: Gåves det ett sådant apriori, tillhörde religionen vårt förnufts lagmässiga yttringar, så vore den helt enkelt en förnuftsprodukt, och den gudomliga faktorn, den supranaturala majestätsfaktorn i det religiösa livet vore utplånad. Varje art av apriori, det må vara Troeltschs eller den Fries'ska skolans, innebär rationalisering av religionen och därmed utrotande av den gudomliga suveräniteten. På grund härav anser sig Schaefer berättigad att uppställa alternativet: „antingen en apriorisk religiös förnufts lag eller den levande Guden i religionen”¹. Så mycket mera är det ägnat att väcka förvåning, då Schaefer numera, såsom det synes i direkt motsats till sin förra uppfattning, anser sig böra jakande besvara frågan: „wie steht es mit der Vernunftnotwendigkeit der Religion? Setzt sich in der Religion eine Regel durch, deren Auswirkung von unserem Vernunftleben unabtrennbar ist?” och därtill fogar förklaringen: „Die grundsätzliche Rationalisierung der Religion trifft das richtige”². När det nu gäller att visa den punkt, där

till H. H. Wendt: Die sittliche Pflicht, uppfattar det moraliska apriori såsom ”medfödd drift” eller ”medfött sedligt anlag”, jfr sid. 193, liksom han vid framställandet av detta moraliska apriori i stället för Kants begreppsanalys förordar en psykologisk analys av det sedliga anlag, som torde finnas hos varje normal människa, sid. 187.

¹ E. Schaefer: Theozentrische Theologie II, 1914, sid. 95.

² E. Schaefer: Religion und Vernunft, 1917, sid. 15.

religionen med förnuftsnödvändighet uppstår, pekar Schaefer på „der Zug unserer Vernunft zum Absoluten”¹. Vår förståndsverksamhet, våra känslorörelser och viljeakter äro aldrig utan denna tendens hän mot det absoluta? I denna mening kan man tala om ”ett religiöst anlag eller ett religiöst apriori”³. I kraft av detta apriori föres varje människa under livets lopp och under beröringen med de yttre objekten oundvikligen till religionen⁴. Men härvid öppnar sig tvänne vägar. *Antingen* kommer det absoluta den ändlige anden nära, den övervärldslige Guden uppenbarar sig för människan, Gud såsom det objektiva träder tillsammans med vårt subjektiva religiösa anlag — så uppstår den normala religionen. *Eller* ock, om människoanden icke mötes av en sådan uppenbarelse, så måste den till följd av aprioriskt nödgande betrakta och behandla det ändliga såsom absolut — däri genom uppstår den abnormala religionen⁵. Då det förra fallet äger sin tillämpning på kristendomen, är den uppvisad såsom den normala och sanna religionen⁶. Härav framgår, att det religiösa apriori enligt Schaefer är användbart såsom historiefilosofisk måttstock. „Die massgebende Erwägung, welche für unsere Stellung zu den grossen Religionen der Erde und zu sämtlichen Einzelscheinungen religiösen Lebens gilt, ist die, ob sie das Prädikat des Absoluten auf die Grösse übertragen, der es zukommt, auf den lebendigen Gott, oder auf eine relative, endliche, resp. mehrere solcher Grössen, denen es nicht zukommt. Das Urteil über die Religionen fällt prinzipiell von der inhaltlichen Auffassung des Absoluten aus, die in jeder von ihnen zutage tritt. Denn charakteristisch für das Wesen des religiösen Lebens ist die Anlage unseres Geistes für das Absolute und die eigenartige Verwirklichung dieser Anlage, die normale oder die unnormale”⁷. Men härmed framträder ock aprioribegreppets nära sammanhang

¹ O. a. a., sid. 16,

² O. a. a., sid. 17.

³ O. a. a., sid. 24.

⁴ O. a. a., sid. 27.

⁵ O. a. a., sid. 28: „Das Subjekt wird durch sein religiöses Apriori unentrinnbar zur Religion genötigt”.

⁶ O. a. a., sid. 37, 50 f.

⁷ O. a. a., sid. 35.

med gudsbegreppet. "Djupast rör sig i religionen allt om frågan angående det absoluta eller om gudsfrågan. Och det är den religiösa apriori-undersökningens betydelse, att den oemotsägligt visar detta"¹. Den praktiska konsekvensen av denna aprioriuppfattning är, att vi kunna nalkas varje människa med förutsättningen att hon har religion; ty därför sörjer det naturliga anlaget för det absoluta².

Det faller genast i ögonen, i huru hög grad även denna uppfattning av det religiösa apriori är psykologiskt bestämd. Då här talas om religionens förnufts nödvändighet, kunde det visserligen vid första påseende väcka den föreställningen, att det vore fråga om en nödvändighet av mera rationell art. Att så icke är förhållandet framgår tydligt därav att religiöst apriori och religiöst anlag identifieras med varandra. När det sedan talas om att människan, om hon icke mötes av en objektiv gudomlig uppenbarelse, genom "aprioriskt nödgande" måste behandla det ändliga såsom absolut, så är detta uppenbarligen blott ett mindre noggrant uttryck för ett psykologiskt-kausalt nödgande, som består däri, att hennes religiösa anlag driver henne in på en bestämd väg, och som psykologiskt närmast skulle kunna karaktäriseras såsom tvångsföreställning. Ävenledes den praktiska konsekvensen, att varje människa i verkligheten har religion, kan endast dragas under förutsättning av en rent psykologisk aprioriuppfattning.

6.

En från alla de hittills framställda uppfattningarna om det religiösa apriori väsentligen avvikande uppfattning har K. D u n k m a n n framställt i sin skrift „Das religiöse Apriori und die Geschichte". Då religionen är en historisk storhet, blir utgångspunkten för hans undersökning att uppvisa historien såsom ett särskilt erfarenhetsområde. Liksom en organism bestämmes genom förhållandet mellan dess element och därigenom bildar en principiellt ny erfarenhetsenhet, så gäller något analogt med avseende på historien. „Das Stehen in Beziehungen der urteilenden

¹ O. a. a., sid. 36.

² O. a. a., sid. 32 f.

Subjekte ist das Wesen aller Geistesgeschichte" ¹. Med historia menar Dunkman här icke vad man i allmänhet betecknar med detta begrepp. Fastmer vill han skarpt hålla isär tvänne olika slag av historia, „Geistesgeschichte" och „Kulturgeschichte". Den förra är den historia, som är förutsättningen för hela vår andliga tillvaro, den senare är den, som uppbygges av oss själva medelst våra spontana krafter. Die Geistesgeschichte är Guds skapelse, kulturhistorien en skapelse av vår ande. Om den förra gäller: „Die Geschichte ist selbst das Apriori des Geistes" ². Så betraktad ställer historien fram för oss ett nytt erfarenhetsmoment, nämligen gudsbegreppet eller gudsupplevelsen. "Historien med dess person- och andebildande kraft framträder såsom uttryck för en makt, som själv är ande och omspanner tillvaron överhuvud" ³. "Därmed är alltså givet, att den historiska människan har ett omedelbart förhållande icke blott till sina likar, utan ock till den makt, som träder henne till mötes i historien, till gudomen. Och gudsbegreppet ger sig omedelbart ur historien själv såsom personbildande realitet. Liksom den ur historien uppvoxne enskilde i sin ande, som är ett historiskt faktum, såsom omdömes-subjekt har en central ställning till allt givet, så uppenbarar historien centralanden, som har all tillvaro inkl. historien till föremål. Men emedan de äro föremål, äro de ock reala i honom, liksom allt föremålsligt är reallt i kunskapen" ⁴. Ur denna aprioriuppfattning låta härleda sig tvänne viktiga teologiska konsekvenser. Först och främst ger den möjlighet att på nytt sätt hävda kristendomens absoluthetsanspråk utan att komma i konflikt med dess historiska karaktär ⁵. Kristendomen är nämligen på en gång andehistoria och kulturhistoria. Den lever i sina yttre former "i den värld av gemensamma ändamål, som vi kalla kultur". „Aber hinter diesen christlichen Zwecken und hinter dieser christlichen Kultur steckt die schöpferisch originale Kraft des christlichen Geistes der Religion. Und eben diese

¹ K. Dunkmann: Das religiöse Apriori und die Geschichte, 1910, sid. 63.

² O. a. a., sid. 83.

³ O. a. a., sid. 86.

⁴ O. a. a., sid. 87.

⁵ O. a. a., sid. 96 f.

ist auch Geschichte, und ihre geschichtliche Eigentümlichkeit ist erst das *Wesentliche* am geschichtlichen Charakter des Christentums”¹. Såsom kulturhistoria är den underkastad utvecklingslag, såsom andehistoria upphöjd över densamma. Härmed sammanhänger nu den andra konsekvensen, som har avseende på förhållandet mellan religionsvetenskap och teologi, och som av författaren mera antydes än utföres. Vad som är föremål för religionshistorien är blott religionens kulturhistoria, den religiösa andens skapelser²; dessa kunna förvandlas, uppkomma, utvecklas, förgå. Men med framställningen härav har man ej kommit till religionens väsen, som är andehistoriskt. Ligger det i religionsvetenskapens väsen att såvitt möjligt söka uppfatta uppenbarelsereigionen och till sist religionen över huvud restlöst såsom kulturhistoriskt fenomen, så är det teologiens uppgift att förebygga denna upplösning och hävda kristendomen såsom historia i detta ords djupare mening, såsom skapande andehistoria³.

Att Dunkmanns aprioriuppfattning är ganska dunkel och innesluter åtskilliga ouppklarade problem, torde hava framgått av vår korta överblick. Överhuvud taget förstår man icke rätt, varför han i detta sammanhang infört aprioribegreppet. Även utan detta hade hans huvudtanke om skillnaden mellan kulturhistoria och andehistoria och kristendomen väsentligen såsom andehistoria kunnat tillräckligt klart framställas, och snarare vunnit i tydlighet genom att hållas fria från alla i ”kunskapsteoretisk” riktning ledande termer. Sedermera har Dunkmann också själv yttrat sig mera likgiltigt över begreppet religiöst apriori⁴, och till

¹ O. a. a., sid. 101.

² O. a. a., sid. 117 f.

³ O. a. a., sid. 124. Den sista satsen förekommer ej direkt uttalad i Dunkmanns skrift, men ligger direkt i de där framlagda tankarnas förlängning.

⁴ K. D u n k m a n n: Religionsphilosophie, 1917, sid. 187: „Man mag ja den erkenntnistheoretischen Terminus eines „religiösen Apriori“ beibehalten. Aber man muss dann auch klar sagen, welches die Besonderheit desselben ist und wie es gefunden wird, zumal in Abgrenzung der reinen Erkenntnistheorie”.

och med förordat att fullkomligt undvika det¹, vilket han också gör i sin „Religionsphilosophie“.

7.

Från rent filosofisk sida har frågan om religionens apriori, ehuru mest i förbigående behandlats av representanter för de riktningar, som pläga sammanfattas under namnet nykantianer. Så har H. C o h e n med klar blick för religionsfilosofiens metodiska sida formulerat problemet sålunda: „Es darf hier nicht anders vonstatten gehen, als es mit allen Grundmächten der Kultur ergangen ist. Von ihrer Fakticität gehen wir aus und fragen daraufhin nach ihrem Rechte. Dieser transzendentalen Inquisition haben sich Mathematik und Physik unterwerfen müssen und nicht minder auch Recht und Staat; und endlich das Kulturfaktum der Kunst: wie sollte die Religion als ein solches Faktum zu umgehen sein, das sich der Frage, nach dem Rechtsgrunde ihres Bestehens und ihres Bestandes entziehen könnte?“². „So ist nun auch das Kulturfaktum der Religion dieser transzendentalen Frage zu unterstellen“³. Har han på detta sätt givit uttryck åt det ena grundintresset vid fastställandet av ett religiöst apriori, nämligen frågan om religionens sanning och giltighet, så har han däremot i sitt system ingen plats för det andra grundintresset, religionens självständighet. „Die Einheit des Systems weist auch keine Lücke auf, welche die Religion ausfüllen könnte“⁴. Det gives blott tre medvetenhetsarter, och dessa ha redan funnit sin bearbetning i logik, etik och estetik. Om någon religionens självständighet kan sålunda ej vara tal, blott om dess egenart⁵. När Cohen därför talar om ett „Apriori der Religion“⁶, så skall detta blott beteckna religionens förbindelse med logiken, och när han talar om religionens egenart, betyder detta ingalunda dess

¹ O. a. a., sid. 88 ff. „Man lässt also am besten den ganzen Begriff fallen; während die Sache selbst, die Deduktion der Religion als notwendiger Erfahrungsgrösse, bestehen bleibt“. Sid. 90 Anm.

² H. C o h e n: Der Begriff der Religion im System der Philosophie; 1915, sid. 8.

³ O. a. a., sid. 9.

⁴ O. a. a., sid. 10.

⁵ O. a. a., sid. 10, 15, 45.

⁶ O. a. a., sid. 18.

oavhängighet av etiken¹. Tvärt om ser han i anslutning till Kant i religionen blott ett bihang till etiken. Liksom etiken är en andra logik för stat och rätt och för all historiefilosofi, så måste den vara detta också för religionen². Målet är religionens upplösande i etiken. Detta är enligt Cohen blott skenbart till skada för religionen. „Denn wie könnte die Religion mehr verherrlicht werden, als wenn ihre Auflösung in die Ethik ihr eigenes Ziel genannt wird?“³. Därför kan han också se det viktigaste kriteriet för religionens sanning i den grad av självupplösning i etik, vartill religionen är i stånd⁴. — Såsom allmän karaktäristik av Cohens anförda religionsfilosofiska arbete må framhållas, att det har större intresse från metodisk än från innehållslig synpunkt⁵.

I detta sammanhang kan ock erinras om ”Heidelberger-skolans” åskådning i denna fråga, som är av ett visst intresse även därför att Troeltsch ursprungligen drivits att söka ett religiöst apriori genom inflytelser därifrån. När W. W i n d e l b a n d definierar „das Heilige” såsom „das Normalbewusstsein des Wahren, Guten und Schönen, erlebt als transzendente Wirklich-

¹ O. a. a., sid. 59.

² O. a. a., sid. 11.

³ O. a. a., sid. 42.

⁴ O. a. a., sid. 42.

⁵ En liknande ställning intager Marburgerskolans andre hövding, P. Natorp i sina tidigare skrifter; i „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität”, 2. Aufl. 1908, där han bestrider varje föremålslig syftning hos religionen och särskilt dess transcendensanspråk; i „Philosophische Propädeutik”, 4. Aufl. 1914: „Im Vergleich mit den drei fundamentalen Weisen objektiver Gestaltung, Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst, bedeutet Religion nicht eine vierte, eigene Gestaltungsweise” (sid. 52); och i „Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme”, 2. Aufl. 1918, sid. 125 ff. Då Natorp f. n. är sysselsatt med utarbetande av ett huvudarbete över Logikens system, vari religionsfilosofien skall ingå såsom avslutande del, och då han särskilt på detta sistnämnda område menar sig hava bragt det väsentligen vidare än i sina föregående skrifter, måste vi här avstå från framställning av dessas åskådning. Jfr ock H. S a c k e n: Zur Frage des Religionsbegriffs im System der Philosophie, 1919, som under anslutning till Natorp söker hävda religionens självständighet utan att därför inlemma den i kultursystemet (sid. 16 ff; 57 f.) varvid aprioribegreppet ock kommer till användning, sid. 17. Av intresse för Marburgerskolans ställning till frågan om ett religiöst apriori är ock den hittills otryckta dissertationen av H. K r ü g e r: Über eine Philosophie von der Religion.

keit", så erkänner han i själva verket ett religiöst apriori¹. Dock kan han i likhet med Cohen ej tillskriva religionen självständighet, och detta utav samma grunder; då han nämligen lägger den hävdvunna psykologiska tredelningen till grund för sitt system, lämnar detta ej någon självständig plats åt religionen. I denna punkt följes han av J. C o h n, som förnekar, att religionen överhuvud har något eget uppvisbart innehåll gentemot sanningens, sedlighetens och skönhetens riken², under det att H. R i c k e r t fordrar, att religionens självständighet erkännes tillika med dess aprioritet³. I liknande riktning rör sig F. M ü n c h⁴, som i sin undersökning utgår ifrån frågan, vad som är "översta förutsättningen för allt filosoferande, ja för varje meningsfullt förhållande överhuvud" och på detta sätt till sist banar sig väg till begreppet om Gud såsom „Sinnprinzip der Welt"⁵. „Als solches ist er *die* absolut reale „Möglichkeitsbedingung" aller Sinnzusammenhänge überhaupt"⁶. Här är alltså i korta drag försökt ett rättfärdigande av religionen ur transcendental synpunkt.

8.

Hava vi hittills stiftat bekantskap med åskådningar, som på vitt skilda sätt och med ganska olika innehåll sökt hävda religio-

¹ W. W i n d e l b a n d: Präludien, 5. Aufl. 1915, II, sid. 305; jfr ovan, sid. 41.

² J. C o h n: der Sinn der gegenwärtigen Kultur, 1914, sid. 246 f; Religion und Kulturwerte, 1914, sid. 3 ff.

³ H. R i c k e r t: Wilhelm Windelband, 1915, sid. 25 f; jfr Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 2. Aufl. 1913, sid 636 ff; Der Gegenstand der Erkenntnis, 3. Aufl. 1915, sid. 448.

⁴ F. M ü n c h: Erlebnis und Geltung. Eine systematische Untersuchung zur Transzendentalphilosophie als Weltanschauung, 1913.

⁵ O. a. a., sid. 186.

⁶ O. a. a., sid. 185. I detta sammanhang vore även att nämna R. E u c k e n: Der Wahrheitsgehalt der Religion, 3. Aufl. 1912; Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart, 4. u. 5. Aufl. 1912, samt framför allt Vitalis N o r s t r ö m, vilkens hela tankearbete kan sägas gå ut på att ådagalägga religionens aprioritet i den meningen att religionen ligger till grund för alla värden, att "de logiska synteserna i sina högsta former stå i beroende av religionen", Tankar och forskningar, 1915, sid. 29; jfr ock Religion och tanke, 1912. Då emellertid behandlingen härav skulle fordra ett fullständigt återgivande av deras filosofi, måste vi inskränka oss till detta omnämmande.

nens aprioritet, så återstår att redogöra för de uppfattningar, som intaga en avböjande ställning till frågan om ett religiöst apriori. Här är det möjligt att fatta sig betydligt kortare, enär dels bakgrunden för denna kritik är given i den föregående framställningen, dels invändningarna mot aprioribegreppet på religionens område återvända hos olika författare i ungefär samma form.

Motståndet mot teorien om det religiösa apriori har i främsta rummet utgått från den Ritschlska riktningen. Från denna sida har den bekämpats t. ex. av W. Herrmann, J. Kaftan, Th. Haering, K. Bornhausen, F. Traub, P. Spiess, E. W. Mayer, G. Weiss¹. Under det att Troeltsch genom begreppet religiöst apriori vill säkerställa religionens självständighet gentemot alla andra livsformer och så att säga förstå den utifrån dess eget centrum, riktar Herrmann mot detta försök den anmärkningen, att tvärtom religionens självständighet och egenart så sättes i fara². Då religionen ej har sin rot i något allmängiltigt, utan i en individuell upplevelse, kan det ej givas något kunskapsteoretiskt begrundande av religionen³. "Vi tänka överhuvud icke mer på att vilja bevisa religionens allmängiltighet. Om man företar sig detta på det gamla sättet, i det man begrundar religionens huvudtankar på en förment vetenskap om det översinliga, eller i det man söker religionens "kunskapsteoretiska apriori", utgör icke någon stor åtskillnad"⁴. Bortsett ifrån att det är en utförbar fordran, Troeltsch uppställer, då han kräver att det religiösa

¹ W. Herrmann: Die Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik in der Gegenwart, Z. f. Th. K. 1907, sid. 1 ff., 172 ff., 315 ff.; jfr Th. Lit. Z. 1912, Sp. 245 ff.; J. Kaftan: Philosophie des Protestantismus, 1917, sid. 134 ff; Th. Haering: Ritschls Bedeutung für die Gegenwart, Z. f. Th. K. 1910, sid. 165 ff; jfr Th. Lit. Z. 1920, Sp. 66 f; K. Bornhausen: Das religiöse Apriori bei Ernst Troeltsch und Rudolf Otto, Z. f. Ph. ph. Kr. 1910, sid. 193 ff; Wider den Neofriesianismus in der Theologie, Z. f. Th. K. 1910, sid. 341 ff; F. Traub: Zur Frage des religiösen Apriori, Z. f. Th. K. 1914, sid. 181 ff; Theologie und Philosophie, 1910, sid. 170 ff; P. Spiess: Zur Frage des religiösen Apriori, Religion und Geisteskultur, 1909, sid. 207 ff; E. W. Mayer: Der gegenwärtige Stand der Religionsphilosophie, Z. f. Th. K. 1912, sid. 41 ff; G. Weiss: Fries' Lehre von der Ahndung in Ästhetik, Religion und Ethik, 1912.

² Th. Lit. Z. 1912, Sp. 245 ff; Z. f. Th. K. 1907, sid. 184.

³ Z. f. Th. K. 1907, sid. 176.

⁴ O. a. a., sid. 177 f.

apriori skall vinnas genom psykologisk analys¹, så innebear detta hans försök prisgivandet av den klara skillnaden mellan religion och vetenskap, vari Herrman ser Kants förnämsta betydelse för teologien². "Bära de erfarenheter, som man menar sig göra i religionen, ingenstädes karaktären av allmängiltighet, vilken skulle göra det möjligt att utveckla den till vetenskap, så är det naturligtvis också omöjligt, att i dem upptäcka ett apriori i Kants mening"³. Herrmanns invändning mot varje religionsfilosofisk apriori-teori kan alltså sammanfattas i följande två punkter: 1. Självständigheten, som den vill tillförsäkra religionen, sättes just genom dess problemställning i fara; 2. Dess försök att hävda religionens allmängiltighet innebär ett förfalskande av religionen, vilken aldrig består i allmängiltiga tankar, utan i individuella upplevelser. — Dock innebär detta icke, att religionen utesluter allt vad allmängiltighet heter. Men det allmängiltiga i religionen är "vägen till religion"⁴.

I sitt arbete „Philosophie des Protestantismus" har J. K a f t a n en paragraf med överskriften: „Wider das Apriori"⁵. Visserligen är denna närmast riktad mot ett moraliskt apriori, men motsvarar ock noga hans tankar i frågan om religionens apriori, och kan därför mutatis mutandis anses såsom avseende vår fråga. Till grund för Kants lära om apriori ligger tanken på förnuftets autonomi; förnuftet skall vara sista instans för kunskap, handlande, tro och övertygelse⁶. „Die Vernunft soll für alles aufkommen. Sie vermittelt alle Wahrheit, die wir haben und je erreichen können. In ihr ist Moral und Recht begründet. Auch auf dem Gebiet der Religion gilt es festzustellen, was die Vernunft lehrt"⁷. Häremot invänder nu Kaftan, att aprioribegreppet i intet avseende hjälper att bättre förstå de i moralen och religionen givna fakta, och detta främst av den orsak, att det blott tar hänsyn till

¹ O. a. a., sid. 182 ff.

² O. a. a., sid. 184 f.

³ O. a. a., sid. 186.

⁴ O. a. a., sid. 191 ff; W. H e r r m a n n: Etik, övers. från 4:e uppl. 1911, sid. 82 ff. Kultur der Gegenwart, I. IV, 2. 2. Aufl. 1909, sid. 167.

⁵ J. K a f t a n: Philosophie des Protestantismus, 1917, sid. 134—144.

⁶ O. a. a., sid. 135 f.

⁷ O. a. a., sid. 137.

deras formala kännetecken¹. Vad giltighetsfrågan beträffar, så fördunklas den snarare genom att hypostaseras till ett moraliskt och religiöst apriori. Så mycket mindre är Kaftan böjd att acceptera något slags aprioribetraktelse, som han menar sig kunna komma fullt tillrätta med religionens och sedlighetens giltighet genom att förbinda den genetiska betraktelsen av dessa företeelser med en halft pragmatistisk sannings- och giltighetsteori. Deras giltighet har sin grund däri, att de med psykologisk nödvändighet växa fram ur den mänskliga livsprocessen². Man bör ej bemöda sig att åt dem uppsöka någon annan nödvändighet än denna.

Motivet för försöket att påvisa ett religiöst apriori, finner Th. H a e r i n g ligga däri, att man, i samma mån som den historiska uppenbarelsen skjutes undan och ej längre får gälla som trons visshetsgrund, måste söka fäste för religionen i förnuftet, om den ej skall upplösas i illusion³. Både av religiösa och filosofiska grunder anser han sig böra avböja ett religiöst apriori, en religiös förnufts-nödvändighet. Ty först och främst skulle, om ett religiöst apriori antoges, konsekvensen bliva, att de förnuftigaste nödvändigt skulle vara de frommaste. „Wer könnte der Gewalt jener Vernunft widerstehen, der ihren Beweis verstanden hätte?” Härmed sammanhänger, att enligt aprioriåskådningen religionen ej är en produkt av Guds uppenbarelse, utan av vår egen andes förnufts-nödvändiga tankar. Om denna teori hade rätt, och om alltså gudstanken med nödvändighet utvecklade sig i vår ande, så vore detta ett för den levande fromheten förintande fenomen. Från filosofisk sida kan det invändas, att aprioribegreppet på religionens och etikens område ej har samma betydelse, som på kunskapsteoriens, och sålunda bör undvikas. ”Många förstå rätt väl, vad ett logiskt apriori betyder, men kunna icke föreställa sig något under ett sedligt och religiöst apriori, om det skall vara mer än en av ingen bestridd till grund liggande förnuftsdisposition, varmed emellertid anspråket på förklaring och begrundande är uppgivet”⁴.

K. B o r n h a u s e n utgår i sitt tillbakavisande av ett reli-

¹ O. a. a., sid. 142 f.

² O. a. a., sid. 151.

³ Z. f. Th. K. 1910, sid. 178.

⁴ Th. Lit. Z. 1920, Sp. 67.

giöst apriori från Marburgerskolans allmänna filosofiska ståndpunkt. Han erkänner alltså ett logiskt apriori, förnekar däremot berättigandet att överföra detta begrepp på övriga områden. Insikten om huru nära hela vår ande- och kulturvärld är sammanvävd med människans kunskapsförmåga, d. v. s. med det kunskapsteoretiska apriori, tvingar oss att uppgiva uttrycket apriori för de etiska, estetiska och religiösa förnuftsförutsättningarnas egenart¹. Finns det på dessa övriga områden, t. ex. på religionens, nödvändighet och allmängiltighet, så har detta sin grund däri, att dess känslövarlden ingått förbindelse med en kunskap apriori; däremot är grunden ej att söka i ett särskilt religiöst apriori². Samma ståndpunkt gör han gällande i en ingående vidräkning med R. Ottos „Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie" under titeln „Wider den Neofriesianismus in der Theologie"³. Mot Ottos framställning av det religiösa apriori riktar han framför allt den anmärkningen, att Fries' psykologism och förkastande av den transcendentala metoden gör hela apriorikonstruktionen värdelös⁴. „Kein ärgerer Feind des Kantianismus, als der die Quelle der Vernunft, das Apriori, in ihrem reinen Ursprung (psychologisch) zerstört"⁵. Vidare vänder han sig mot att den Friesska skolan förvandlar apriori, så att det erhåller reallt värde⁶.

Fr. Traub's invändningar kunna sammanfattas i följande punkter: 1. Religiöst apriori och åberopandet på historisk gudsuppenbarelse utesluta varandra⁷. Vill man alltså fasthålla vid den senare, så måste det religiösa apriori avvisas (= Haering). 2. I den mån det religiösa apriori betyder, att gudstankens nödvändighet kan bevisas med tvingande grunder, så strider det emot fromhetens väsen⁸ (= Haering). 3. Antagandet av ett ra-

¹ Z. f. Ph. ph. Kr. 1910, sid. 196.

² O. a. a., sid. 197.

³ Z. f. Th. K. 1910, sid. 341 ff.

⁴ O. a. a., sid. 350.

⁵ O. a. a., sid. 354.

⁶ Z. f. Ph. ph. Kr. 1910, sid. 199.

⁷ Fr. Traub: Zur Frage des religiösen Apriori, Z. f. Th. K. 1914, sid. 191.

⁸ O. a. a., sid. 196.

tionellt apriori måste leda till religionens rationaliserande¹ (= Herrmann). 4. Enligt Kants kunskapsteori höra aprioritet och fenomenalism oskiljaktigt tillsamman. Överflyttas nu aprioribegreppet från det teoretiska till det religiösa området, så blir följden de religiösa objektens fenomenalitet, — en för religionen dödlig konsekvens men oundviklig, då apriori aldrig för utöver medvetenhetsimmanensen². 5. Härav följer dock ännu icke avböjandet av det religiösa apriori överhuvud. Därmed kan nämligen bringas till uttryck den riktiga tanken, att religionen icke är något för människan främmande, som tvingas på henne, utan något, som ursprungligen är anlagt i henne och som tillfredsställer hennes djupaste behov. Om aprioriformeln blott vill ge uttryck åt detta, har den sitt berättigande, ehuru termen på grund av sin mångtydighet bäst undvikes³ (= Haering).

Grundligare än någon av de ovan nämnda teologerna har P. Spiess, som förråder samma teologiska ståndpunkt som Herrmann, underkastat Troeltschs aprioriuppfattning en betydelsefull kritik⁴, som även därtinnan har sitt särskilda intresse, att den föranlett Troeltsch att närmare precisera resp. modifiera sin uppfattning⁵. Hans anmärkningar äro i huvudsak följande: 1. Troeltschs användning av psykologien för att bidra till det kunskapsteoretiska problemets lösning, skiljer honom helt från Kant; därmed är icke, såsom Troeltsch menar, blott ett fel hos Kant övervunnet, utan helt enkelt den kritiska ståndpunkten uppgiven⁶. 2. Troeltschs försök att psykologiskt uppvisa ett religiöst apriori stöter ock på den svårigheten, att religionen icke är ett faktum, som så utan vidare låter sig uppvisa och vars innebörd kan psykologiskt fastställas såsom ett förnufts-element⁷. 3. Återförandet av det religiösa fenomenet på ett i det verksamt

¹ O. a. a., sid. 196; Fr. Traub: Theologie und Philosophie, 1910, sid. 173 ff.

² O. a. a., sid. 172.

³ Z. f. Th. K. 1914, sid. 197 f.

⁴ P. Spiess: Zur Frage des religiösen Apriori, „Religion und Geisteskultur“ 1909, sid. 207 ff.

⁵ E. Troeltsch: Zur Frage des religiösen Apriori, Gesammelte Schriften II, sid. 754 ff.

⁶ Spiess, o. a. a., sid. 209 ff.

⁷ O. a. a., sid. 211.

apriori bevisar intet för det religiösa medvetandets rätt, vilket dock är all religionsvetenskaps brännande fråga, men som av Troeltsch behandlas som en självklar förutsättning¹. — Detta medgives ock av Troeltsch, som framhåver, att det religiösa apriori blott tjänar till att förhindra det religiösa upplösande i psykologismens flod. „Allein beweisen lässt sich weder das Recht des Ethischen noch das des Aesthetischen, ja vielleicht auch nicht das des Logischen”². 4. Det, vari Troeltsch ser den egentliga ”hemligheten” i det religiösa, nämligen förbindandet av det rationella apriori med irrationella moment, återvänder på samma sätt på alla andra områden, varav följer, att religionens egendomlighet ej vid denna behandling kommer till sin rätt³. 5. Troeltschs apriori innebär, att de religiösa tankarnas sanning skall fastställas med det vetenskapliga tänkandets medel. Gentemot detta behåller Herrmann rätt i sitt betonande av religionens individuella upplevelsekaraktär. Enligt Troeltsch är religionen blott såtillvida skyddad för misstag, som den visar sig istånd att genom sitt apriori höjas till en vetenskaplig lagmässighet. Därmed är den filosofiska övertygelsen uttalad, att blott det inom verkligheten kan hava sanning för oss, som kan bringas in i den vetenskapliga lagmässighetens form. Gentemot denna uppfattning är det Herrmanns betydelsefulla insats att hava hävdat, att vi hava rätt att tillskriva sanningskaraktär även åt sådana upplevelser, som uteslutande tillhöra vårt individuella liv och om vilka vi inse att de omöjligan kunna bringas i vetenskapligt fattbar form⁴. 6. Spiess’ anmärkning, att Troeltschs inskränkande av apriori blott till det rationella elementet innebär en förskjutning av Kants metodiska synpunkt⁵, har föranlett Troeltsch till den modifikation av sitt aprioribegrepp, som tydligt kan skönjas vid jämförelse mellan hans ursprungliga ”rationella apriori” och hans senare betonande av det religiösa aprioris ”ateoretiska” karaktär⁶.

¹ O. a. a., sid. 211 f.

² Troeltsch, o. a. a., sid. 761.

³ Spiess, o. a. a., sid. 213.

⁴ O. a. a., sid. 214 f.

⁵ O. a. a., sid. 208.

⁶ Jfr ovan, sid. 43.

En betydelsefull anmärkning, som går utöver samtliga här anförda inkast, har E. W. Mayer¹ riktat mot Troeltschs aprioriuppfattning. Han utgår därvid från jämförelsen med Kant. För Kant är det nämligen icke nog med att helt enkelt hänvisa till vissa aprioriska förnuftsprinciper och på dessa begrunda vetenskap, sedlighet och konst, utan den enligt hans uppfattning viktigaste uppgiften, på vilken han ock nedlagt sitt mesta arbete, är att bevisa dessa aprioriska förnuftsprincipers giltighet. Detta bevis sökte han föra genom att visa, att vetenskap, sedlighet o. s. v. blott äro möjliga därigenom, att dessa aprioriska principer äga sin giltighet. Vill man nu, såsom Troeltsch i Kants mening tala om ett religiöst apriori, så är man förpliktad att icke blott uppvisa detta apriori, utan också bevisa dess giltighet; men härav finner man intet hos Troeltsch.

Enligt G. Weiss² måste begreppet religiöst apriori avvisas både i den mening, vari det hävdas av Troeltsch och av den Friesska skolan. Såsom en rent individuell erfarenhet och därför i stånd att antaga oändligt många gestalter, står religionen över möjligheten av att kunna rationellt uppfattas³. Även om apriori fattas i rent Kantisk betydelse såsom betingelse för den religiösa erfarenhetens möjlighet måste det avvisas. Ty då skulle antagandet av ett religiöst apriori betyda, att över allt, där levande religion uppstår, nödvändigt lika begreppsliga former ligga till grund. Ett sådant apriori kan visserligen uppvisas för vetenskap, etik och estetik, men icke för religionen. Detta av två orsaker. För det första ordna och gestalta de aprioriska förnuftsprinciperna det sinnligt givna stoffet; men religionen har ej avseende på ett dylikt stoff, utan på det absolut översinnliga. För det andra äro visserligen etik och religion oupplösligt förbundna, men under det att etiken reglerar den enskildes förhållande till det allmänna, befinner sig i religionen den enskilde trots all också här förhandenvarande avhängighet av samfundet rent för sig

¹ E. W. Mayer: Über den gegenwärtigen Stand der Religionsphilosophie und deren Bedeutung für die Theologie, Z. f. Th. K. 1912.

² G. Weiss: Fries' Lehre von der Ahndung in Ästhetik, Religion und Ethik, 1912.

³ O. a. a., sid. 134.

i sitt förhållande till gudomen¹. ”Vi kunna alltså vetenskapligt blott säga: där levande religion skall uppstå, måste förut på något sätt betingelsen för den religiösa erfarenheten eller en motsvarande mottaglighet vara given”².

Men ej heller från andra teologiska riktningar ha protester mot det religiösa apriori uteblivit. Så finna vi såsom dess motståndare t. ex. L. Ihmels, E. Pfennigsdorf, A. W. Hunzinger, K. Leese³.

L. I h m e l s ser i aprioriteorien ett försök att på rent vetenskaplig väg hävda religionens sanningsanspråk. Då detta kommer i strid med hans teologiska åskådning, uppställer han följande alternativ: ”antingen kommer vår övertygelse om religionens sanning till stånd på den objektiva vetenskapliga begrundningens väg, eller på den subjektivt-personliga erfarenhetens väg”⁴. Då det senare alternativet enligt Ihmels äger rum, blir för honom ställningen till frågan om ett religiöst apriori följande: „Ich bin völlig einverstanden, wenn eine Begründung der Religion durch Rückgang auf ein Apriori, sei es ein allgemeines oder ein religiöses Apriori, abgelehnt wird”. — Enligt E. P f e n n i g s d o r f måste försöket att uppvisa ett religiöst apriori föra tillbaka till den gamla rationalistiska bevisapologetiken. Ty metodiskt är det ingen skillnad mellan att, såsom det förr skedde, söka att bevisa Guds tillvaro, eller att, såsom det nu eftersträvas, bevisa religionens förnuftighet genom att demonstrera de i den verksamma förnuftsåskådningarna⁵. — A. W. H u n z i n g e r hävdar, att den religiösa erfarenheten icke står under de betingelser, att begreppet apriori kan användas på religionens område. För vår naturerfarenhet är det karaktäristiskt, att den står under rummets, tidens, kausalitetens etc. formala tvång, och däri ligger grunden till att det kunskapsteoretiska apriori där har sin plats.

¹ O. a. a., sid. 140 f.

² O. a. a., sid. 141.

³ L. I h m e l s i Th. Lit. Bl. 1915, Sp. 107 ff; E. P f e n n i g s d o r f: Religionspsychologie und Apologetik, 1912; A. W. H u n z i n g e r: Probleme und Aufgaben der gegenwärtigen systematischen Theologie, 1909; K. L e e s e: Die Prinzipienlehre der neueren systematischen Theologie, 1912.

⁴ I h m e l s, o. a. a., Sp. 110.

⁵ P f e n n i g s d o r f, o. a. a., sid. 13.

Men just denna nödvändiga förutsättning för varje kunskapsteoretisk bearbetning felar vid den religiösa erfarenheten, där intet liknande formalt, kausal-mekanistiskt tvång föreligger, utan i stället känslö- och viljemässigt ställningstagande¹. — I anslutning till K. Heims åskådning har K. L e e s e riktat sin kritik mot varje försök till aprioriskt begrundande av religionen. Hans huvudanmärkning är, att man aldrig på denna väg med framgång kan hävda religionens transcendensanspråk. "Det religiösa apriori lämnar blott bevis för den religiösa idébildningens förnuftsöd-vändighet, däremot icke bevis för det religiösa objektets existens. Men giltighetsbeviset för den religiösa idéen får icke förväxlas med giltighetsbeviset för kunskapen om det religiösa objektet"². "Det formala, medvetenhetsimmanenta, religiösa apriori, på vilket Troeltsch stöder religionens sanningsgällande, uppnår icke Guds innehållsligt bestämda verklighet, som konstituerar det religiösa sanningsanspråkets väsen"³.

Ytterligare må några invändningar, som från rent filosofisk sida rests mot aprioriteorierna, här omnämnas⁴. Från nykantiansk ståndpunkt kritiserar A. L e w k o w i t z Troeltschs åtskiljande av en intelligibel och en fenomenal verklighet⁵ och deras övergripande på varandras område, liksom han överhuvud avböjer Troeltschs försök att rättfärdiga mystiken på transcendentalpsykologiens grund⁶.

Likaledes har W. G ü n t h e r⁷ riktat en rad invändningar mot Troeltschs religiösa apriori. Han utgår därvid från det sätt på vilket Kant på filosofiens övriga områden bestämmer aprioribegreppet, och finner, att man ej i samma mening kan tala om

¹ H u n z i n g e r, o. a. a., sid. 29, 40.

² L e e s e, o. a. a., sid. 163.

³ O. a. a., sid. 164.

⁴ Till detta sammanhang höra egentligen åtskilliga av de anmärkningar, för vilka ovan redogjorts, t. ex. de som framställas av Bornhausen och Spiess, vilka utgå från nykantiansk åskådning i Marburgerskolans utprägling.

⁵ A. L e w k o w i t z: Die Religionsphilosophie des Neukantianismus, Z. f. Ph. ph. Kr. 1911, sid. 10 ff; jfr särskilt sid. 30 ff.

⁶ O. a. a., sid. 34.

⁷ W. G ü n t h e r: Die Grundlagen der Religionsphilosophie Ernst Troeltsch', 1914.

ett religiöst apriori. 1. Såsom kriterium på aprioritet gäller eljest oavhängighet av all erfarenhet. Då religionen kommer till stånd blott i erfarenheten, och då allt vad som i religionen gäller restlöst härstammar ur erfarenheten, så är det lönlöst att söka ett religiöst apriori¹. 2. Vidare avviker Troeltsch från Kant däri, att han nöjer sig med att påstå ett religiöst apriori, men ej tänker på att bevisa det (= Mayer, Spiess)². 3. Aprioriteorien sviker, just där religionens sanningsanspråk blir brännande, med avseende på religionens objekt (= Leese, Spiess)³. 4. Då kunskapsteorien måste vara *en*, ligger faran för missförstånd nära, om man talar om en särskild religionens kunskapsteori, som om det ateoretiska religiösa förhållandet skulle förvandlas till ett slags teoretisk kunskap⁴. 5. Slutligen medför ock begreppet religiöst apriori fara för religionens rationalisering, en fara, för vilken Troeltsch visserligen gjort allt för att gardera sig (= Traub m. fl.).

Från en undersökning av Kants aprioribegrepp i de tre kritikerna kommer R. Köhler till ett liknande negativt resultat⁵. Kant känner ej något system av olika apriori, utan uppvisandet av aprioriska element skall tjäna till att påvisa de enskilda disciplinernas förnuftsinnehåll och giltighet. "Det gives inget etiskt, inget estetiskt apriori, utan det förhållande, att det i etik och estetik liksom i logiken gives aprioriska element, höjer dessa vetenskaper till filosofiska discipliner"⁶. När man nu söker omplantera aprioribegreppet på religionsfilosofiens område, så finner Köhler, att det undergår en väsentlig förvandling. Störst är skillnaden i metoden att uppsöka det religiösa apriori. Det sätt, varpå Troeltsch och Otto söka bestämma det religiösa apriori, är liktydigt med uppsökandet av religionens generalnämmande, och sker psykologiskt, ej logiskt, såsom Kants aprioriundersökning⁷. Vid begreppet apriori är det alltid fråga om kunskap. Då i religionen även före-

¹ O. a. a., sid. 88.

² O. a. a., sid. 89 f.

³ O. a. a., sid. 89, 92.

⁴ O. a. a., sid. 92.

⁵ R. Köhler: *Der Begriff a priori in der modernen Religionsphilosophie*, 1920; ett utav de få arbeten, som på allvar ta upp frågan om aprioribegreppets användning och betydelse hos Kant.

⁶ O. a. a., sid. 63 f.

⁷ O. a. a., sid. 64.

komma kunskapsmoment kan man ock i religionsfilosofien anträffa aprioriska element; men då dessa aprioriska element ej begrunda något specifikt, har man ej rätt att tala om ett *särskilt* religiöst apriori (= Bornhausen, Günther). "Teorien om ett religiöst apriori måste stranda redan därpå, att man ej kan finna någon metod för dess upptäckande. Den transcendentala kritiska metoden kommer icke till ett *religiöst* apriori, den psykologiserande icke till ett religiöst *apriori*¹. Aprioriteorien är också värdelös för religionens sanningsfråga, i det den förutsätter vad den skulle bevisa² (= Mayer, Spiess, Hunzinger, Günther), eller i varje fall ej kan säkerställa det religiösa objektets realitet³ (= Leese, Günther).

Trots de förbindelselinjer, som kunna dragas mellan R. Eucken och Troeltsch har Troeltschs aprioriuppfattning även från denna sida mötts av kritik. R. K a d e, som filosofiskt är helt avhängig av Eucken, vänder sig nämligen emot Troeltschs religionsfilosofiska metod med den anmärkningen, att den nödvändigt måste föra till religionens rationalisering. I stället för den transcendentala metoden förordar han därför Euckens noologiska metod⁴.

I en mot Troeltschs religionsfilosofiska arbete riktad grundlig polemik, som röjer inflytelser från såväl Dilthey som Eucken, vänder sig E. S p r a n g e r⁵ mot begreppet religiöst apriori. Det ideal, som Troeltsch därmed uppställer för religionsvetenskapen, kan Spranger icke dela, emedan det irrationella, det som ej har sin rot blott i det logiskt allmängiltiga, för honom representerar det företrädesvis värdefulla. Därför ser han i Troeltschs vändning från den ursprungligen rent psykologisk-historiska åskådningen till criticismen en ödesdiger vändning. När Troeltschs bemödande sålunda går ut på att genom kunskapsteoretisk rationalisering ur det psykologiskt givna utsöndra ett område av ob-

¹ O. a. a., sid. 66.

² O. a. a., sid. 66 f.

³ O. a. a., sid. 67.

⁴ R. K a d e: Rudolf Euckens noologische Methode in ihrer Bedeutung für die Religionsphilosophie, 1912.

⁵ E. S p r a n g e r: Ernst Troeltsch als Religionsphilosoph, Darstellung und Kritik, Philosophische Wochenschrift 1906; Euckens Religionsphilosophie, Z. f. Th. K. 1907.

jektiv giltighet, så innesluter denna metod den faran "att föra tillbaka till en väsentligen intellektualistisk-formal tolkning och uppskattning av livet"¹. Redan vid Troeltschs behandling av den religionspsykologiska uppgiften träder denna fara i dagen, då han vill uppvisa ett religionens urdatum, då däremot den historisk-psykologiska analysens metod förbjuder att hypostasera en enda form såsom grundform. Vidare måste försöket att åt religionen deducera allmängiltighet och nödvändighet på grund av sakens natur misslyckas. Det enda som här kan uppnås, är framställandet och återgivandet av det förefunna religiösa beståndet. „Um zu deduzieren, dass *alle* Menschen notwendig diese Bewusstseinsbestimmtheit haben *müssen*, zu dieser metaphysischen Leistung reicht der gewählte Ausgangspunkt nicht aus"². Mot Troeltschs benägenhet att återföra det faktiska psykiska förloppet på ett rationellt apriori såsom den väsentliga kärnan och mot hans uppfattning om rationaliseringen av det irrationella innehållet såsom en möjlig uppgift ställer Spranger den frågan: om det religiösa livets centrum är vilja och känsla, huru kan man då upphöja allt i det religiösa livet till föreställning eller till och med till rationalitet. Ett värde, det må vara religiöst, etiskt eller estetiskt, är alltid en ursprunglig upplevelse, och därav kan intet rationaliseras. Så är den normativa frågan i religionen blott till allra minsta delen en vetenskaplig fråga, utan i stället det produktiva livsgestaltandets sak. Det normativa är alltså icke lika med det rationella³.

En betydande vedersakare har det religiösa apriori fått i F. K. S c h u m a n n i hans skrift „Religion und Wirklichkeit"⁴. Stödd på J. Rehmkes filosofi med dess definition av det "verkliga" såsom „ein Einzelwesen, das *wirkt* oder *Wirkung erfährt*"⁵ fastställer han religionen såsom ett „Wirkensverhältnis" mellan gudomen och människan, båda såsom verkliga realiteter⁶, varvid primärt gudomen är den verkande och människan den som

¹ O. a. a., sid. 292.

² Philosophische Wochenschrift 1906, sid. 12.

³ O. a. a., sid. 34.

⁴ F. K. S c h u m a n n: Religion und Wirklichkeit, 1913.

⁵ J. R e h m k e: Philosophie als Grundwissenschaft, 1910, sid. 300.

⁶ S c h u m a n n, o. a. a., sid. 24.

erfar verkan ¹. Ut härifrån riktar han sin kritik mot kriticisms religionsfilosofi, varvid han som exempel särskilt anför Natorps och Simmels religionsteorier. Kriticisms grundfel ser han däri, att den ej kan göra rätt åt religionens verklighetsanspråk ². Den kan från sin utgångspunkt ej övervinna psykologismen, utan måste stanna inom medvetenhetsimmanensens bannkrets. Kriticisms grundläggande "fördöm" är påståendet att "medvetenhetsinnehållet" är avhängigt av medvetandet, en åskådning, som konsekvent måste föra till solipsism ³. Bortfaller denna, så bortfaller ock grunden för aprioribetraktelsen. Härtill kommer att om det religiösa vore en apriorisk kategori i Simmels mening, den principiellt skulle kunna draga alla innehåll inom sitt område. Detta står emellertid i strid med det faktiska förhållandet, „dass der Religiöse sich immer an einer ziemlich konstanten Gruppe von Inhalten und deren Wirklichkeit interessiert zeigt, während gerade dieses direkt religiöse Interesse gegenüber ausserordentlich zahlreichen Inhalten fehlt. Diesem Sachverhalt aber vermag keine Erkenntnistheorie gerecht zu werden, die das Wesen der Religiösen in einer apriorischen rationalen Form sucht, der gegenüber letzten Endes alle Inhalte neutral sein müssen" ⁴. Huvudanmärkningen är emellertid, att kriticismen ej med framgång kan hävda de religiösa objektens verklighet (= Leese, Köhler, Günther) ⁵.

¹ O. a. a., sid. 25.

² O. a. a., sid. 39.

³ J. Rehmke, o. a. a., sid. 577 ff.

⁴ Schumann, o. a. a., sid. 130.

⁵ Mot Troeltschs religiösa apriori invänder K. Oesterreich: Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem, 1915, sid. 34: „Jeder derartige Versuch, für die religiösen Glaubensakte irgend eine besondere Art von Objektivität zu konstruieren, muss scheitern, denn es steht ihr als unüberwindliches Hemmnis die Tatsache entgegen, dass der religiöse Mensch selbst unter Wahrheit seines Glaubens stets genau dieselbe Wahrheit versteht, die er der Erkenntnis zuschreibt". W. Wundt faller från sin psykologisk-genetiska ståndpunkt det omdömet om Troeltschs teori, „dass sie Kants Lehre auf den vorkritischen Standpunkt zurückbilde" (Probleme der Völkerpsychologie, 1911, sid. 110). O. v o n d e r P f o r d t e n: Religionsphilosophie, 1916, yttrar: Begreppet a priori är redan hos Kant motsägelsefullt, och det är mycket fråga om, huruvida man gör väl i att ännu en gång fylla nytt vin i den gamla lägeln. En av de viktigaste bestämningarna hos Kant är, att apriori liksom kategorierna skall gälla oavhängigt av all erfarenhet; men hos Troeltsch kallas den religiösa erfarenheten en kategori. Också höll Kant en "deduktion" nödvändig för sitt apriori; på religionens område kan det ej vara tal om ett motsvarande bevis (sid. 148 f.).

9.

En särställning intaga i vår fråga C. Stange, J. Wendland, G. Heinzelmann, R. Jelke och G. Wobbermin¹ så tillvida som de varken obetingat kunna räknas till anhängarna eller motståndarna till ett religiöst apriori.

Den som härvid tilldrager sig den största uppmärksamheten är C. Stange, vilkens ställning kan karaktäriseras så, att han, oaktat han konsekvent undviker begreppet religiöst apriori, dock lämnat det från filosofisk synpunkt grundligaste bidraget till denna frågas lösning. Trots den formellt avvisande ställningen rör sig hans religionsfilosofiska tankearbete alltigenom i den riktning, som fått sitt uttryck i begreppet apriori.

Orsaken till hans avböjande hållning gentemot apriori-begreppet inom religionsfilosofien kan spåras redan i hans „Einleitung in die Ethik“. Efter påvisande av den parallelism som består mellan Kants kritik av det teoretiska och praktiska förnuftet, uppkastar han här frågan, om man på sedlighetens område kan tala om ett apriori i samma mening som på kunskapsteoriens område². Kriterierna för det teoretiska apriori äro allmänhet och nödvändighet, men dessa visa sig oanvändbara för fastställande av det praktiska apriori³. Härtill kommer ytterligare, att förhållandet mellan det aprioriska och empiriska på de båda områdena är alldeles olika. Under det att förhållandet dem emellan i Kritik der reinen Vernunft är sådant, att de båda förutsätta varandra, och ej kunna vara varandra förutan, så är förhållandet dem emellan i Kritik der praktischen Vernunft ett absolut mot-

¹ C. Stange: Grundriss der Religionsphilosophie, 1907; Christentum und moderne Weltanschauung I, Das Problem der Religion, 2. Aufl. 1913; Die Religion als Erfahrung, 1919. J. Wendland: Philosophie und Christentum bei Ernst Troeltsch im Zusammenhange mit der Philosophie und Theologie des letzten Jahrhunderts, Z. f. Th. K. 1914, sid. 129 ff; Die Einheit des Geisteslebens und die Einheit des Erkennens, Festgabe für Julius Kaftan, 1920, sid. 394—417; Die Stellung der Religion im Geistesleben, 1920. G. Heinzelmann: Die erkenntnistheoretische Begründung der Religion, 1915. R. Jelke: Das religiöse Apriori und die Aufgaben der Religionsphilosophie, 1917. G. Wobbermin: Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie, 1913; Zum Streit um die Religionspsychologie, 1913.

² C. Stange: Einleitung in die Ethik I, 1900, sid. 117.

³ O. a. a., sid. 123 ff.

satsförhållande: där apriori är, får ej vara tal om något empiriskt, och omvänt ¹. Slutsatsen blir alltså att man måste låta aprioribegreppet falla på sedlighetens område, och inskränka dess användning till kunskapsteorien. Liknande överläggningar torde hava hindrat Stange från att upptaga aprioribegreppet i sin religionsfilosofi.

Detta hindrar honom likväl icke att söka ett vetenskapligt begrundande av religionen med kunskapsteoretiska medel. I metodisk anslutning till Kants erfarenhetsteori ² och Schleiermachers religiösa erfarenhetsteori ³ går hans religionsfilosofi ut på att fastställa den religiösa övertygelsens giltighetsvärde i dess sammanhang med det mänskliga medvetandet, och alltså uppvisa religionen såsom en nödvändig och integrerande del i själslivet ⁴. Men detta är blott möjligt, om man ställer religionen under erfarenhetens begrepp och påvisar den såsom en nödvändig sida i all erfarenhet. Vid fastställandet av vår erfarenhets verklighetsvärde är åskådningen det kriterium, vi måste använda oss av. „Durch die Anschauung gewinnt unser Erkennen seinen Wirklichkeitswert, sofern durch die Anschauung der konkrete Charakter unseres Erkennens bedingt ist. Die Gewissheit der Wirklichkeit haftet an der Erfahrung insoweit, als sie konkreten Charakter trägt, und umgekehrt: soweit wir es mit konkreten Vorstellungen zu tun haben, insoweit ist uns die Wirklichkeit der Erfahrung verbürgt” ⁵. Men det gives ock en inre åskådning. Åskådningen såsom verklighetskriterium innebär därför även ett andra moment. „Die Gewissheit der Wirklichkeit haftet an der Erfahrung insoweit, als sie der Einheit unseres Selbstbewusstseins entspricht; und umgekehrt: soweit die Erfahrung als eine Einheit begriffen werden kann, insoweit ist uns die Wirklichkeit der Erfahrung verbürgt” ⁶. Vår kunskap motsvarar verkligheten så

¹ O. a. a., sid. 121 f; jfr C. Stange: Die Ethik Kants, 1920, Kap. 4: „Der Apriorismus der praktischen Vernunft”, sid. 37—47.

² Das Problem der Religion, sid. 31 ff; Die Religion als Erfahrung, sid. 23 ff.

³ Das Problem der Religion, sid. 42 ff; Grundriss der Religionsphilosophie, sid. 16 f.

⁴ Das Problem der Religion, sid. 19; Die Religion als Erfahrung, sid. 8.

⁵ Das Problem der Religion, sid. 76.

⁶ O. a. a., sid. 78.

tillvida, som den bär konkret karaktär och tillhör erfarenhetens enhet. Men härmed är ännu icke kunskapsproblemet fullständigt löst. Fastmer uppstår med nödvändighet frågan, om åskådningensbegreppet är uttömmande och fullständigt bestämt genom hänvisningen till den yttre och inre åskådningen, eller med andra ord, om den i den sinnliga erfarenheten givna verkligheten är hela verkligheten¹. Nödvändig är denna fråga, i det att den häftar vid varje moment av erfarenheten. Men på denna fråga kan vetenskapen med sina medel ej giva något svar². „Gegenüber dem Unvermögen des wissenschaftlichen Erkennens ist es dann aber die Eigentümlichkeit der Religion, dass sie eben dieselbe Frage beantwortet, zu deren Aufstellung das wissenschaftliche Erkennen mit Notwendigkeit gelangt. Denn darin besteht das übereinstimmende Merkmal aller religiösen Vorstellungen, dass sie die Überzeugung von der Unvollständigkeit der uns gegebenen Erfahrung zum Ausdruck bringen“³. I det att religionen är en egendomlig åskådningsform är den en integrerande del av det mänskliga livet⁴. Det religiösa problemet ställer ett oundvikligt alternativ för varje människa⁵ och är aktuellt i varje enskilt moment i vårt liv⁶ så tillvida som „Erfahrung nicht möglich ist ohne eine Antwort auf das religiöse Problem“⁷. Varje indifferens i den religiösa frågan är således utesluten, ty i varje livsmoment måste man taga ställning därtill. Varje ögonblick i vårt liv är på en gång båda delarna, den sinnliga erfarenhetens och det religiösa medvetandets moment⁸.

Härmed menar sig Stange dock ingalunda hava givit någon rent rationell demonstration av religionen. Den kunskapsteoretiska undersökningen för ej fram till bejakande av något visst religiöst trossätt; den lämnar fastmer avgörandet i positiv eller negativ riktning öppet⁹, och visar blott nödvändigheten av ställ-

¹ Die Religion als Erfahrung, sid. 43.

² Das Problem der Religion, sid. 81.

³ O. a. a., sid. 82.

⁴ O. a. a., sid. 86.

⁵ O. a. a., sid. 85.

⁶ O. a. a., sid. 83.

⁷ O. a. a., sid. 87.

⁸ O. a. a., sid. 84.

⁹ Die Religion als Erfahrung, sid. 82.

ningstagande till den religiösa frågan. "Den kunskapsteoretiska undersökningen har blott uppgiften att bestämma religionens ort i medvetandets sammanhang, men denna ort är för den kunskapsteoretiska undersökningen själv tom"¹. "Analysen av religionen har blott att påvisa det religiösa medvetandets samhörighet med medvetandets övriga väsentliga moment, under det att däremot religionens verklighet naturligtvis icke kommer till stånd genom begreppslig konstruktion"².

Den givna korta överblicken över Stanges religionsfilosofiska tankegång visar, i huru hög grad den är orienterad efter de frågor, som sammanhånga med det religiösa aprioris begrepp. De däri förbundna intressena, religionens självständighet och dess nödvändighets- och giltighetskaraktär, äro också här de ledande synpunkterna, vartill ytterligare kommer, att religionen här ställes in under erfarenhetsbegreppet, vilket på det närmaste sammanhänger med Kants apriori-teori. Vi äro därför berättigade till det omdömet, att Stanges hela tankegång, ehuru den ingestädes innehåller uttrycket religiöst apriori, dock genomgående är inriktad på att giva lösning åt de problem, som äro inneslutna i detta begrepp. Härvid stannar han i långt högre grad än Troeltsch inom kriticismsens rāmärken. Visserligen är hans anslutning till kriticismen i dess ursprungliga form icke obetingad. Liksom Troeltsch och de flesta religionsfilosofer känner han fenomenalismen såsom en boja, som man måste frigöra sig ifrån, och immanensståndpunkten såsom oförenlig med verklig religion. Frigörelsen från fenomenalismen och immanensen söker han emellertid icke såsom Troeltsch i en frihetsmetafysik eller i det intelligibla jagets begreppsmytologi, varigenom kriticismsens grundvalar upprivas, utan i stället i ett korrektur av kriticismen på dess egen mark genom reflexionen över åskådningens väsen, över dess bidrag till vår verklighetskunskap och över dess olika arter.

I nära släkt med Stanges religionsfilosofiska undersökning står J. W e n d l a n d s religionsfilosofi, vilket särskilt framträder i hans senaste arbete, „Die Stellung der Religion im Geistesle-

¹ Das Problem der Religion, 2. Aufl., sid. XV.

² Die Religion als Erfahrung, sid. 82 f.

ben”¹, som till stor del utgör en „Auseinandersetzung” med Stange. Liksom denne ser han såsom religionsfilosofiens huvuduppgift, dels att fastställa den religiösa erfarenhetens egenart, som han finner i människans bestämdhet genom ett översinnligt², dels att rättfärdiga religionens giltighetsanspråk, vilket sker genom att inordna den i andelivets helhets-sammanhang³. Avvikelsen från Stange består däri, att Wendland ej kan godkänna den kunskaps-teoretiska ansatsen med den sinnliga erfarenheten såsom utgångs-punkt⁴. Om religionen icke i första rummet är kunskap, utan känsla och vilja äro lika väsentliga för den, så är det godtyckligt att vid bestämmandet av den religiösa erfarenheten utgå från kunskapsteorien; med samma rätt kunde man utgå från känslans eller viljans teori och visa att man är nödsakad att taga ställning till den religiösa känslans och viljans problem⁵. Detta oak-tat blir själva grundtendensen densamma som hos Stange⁶.

I sin skrift „Die erkenntnistheoretische Begründung der Religion” tager G. H e i n z e l m a n n ställning till Troeltschs, Ottos och Stanges religionsteorier. Angående samtliga söker han på-visa, att de ej göra tillfyllest varken från filosofisk eller religiös synpunkt. Överhuvud avböjer han varje försök att kunskaps-teoretiskt begrunda religionen. Dock är han ense med Stange (och Wendland) däri, ”att den religiösa erfarenhetens verklig-hetskaraktär måste göras till religionsvetenskapens avgörande ve-tenskapliga problem”⁷, varvid man dock måste utgå från reli-

¹ J. W e n d l a n d: Die Stellung der Religion im Geistesleben. Skizze einer Religionsphilosophie, 1920.

² O. a. a., sid. 23 ff.

³ O. a. a., sid. 32 ff. På denna punkt kan han ock instämma med Troeltsch, (Z. f. Th. K. 1914, sid. 150 f.) i vilkens religionsfilosofi han eljest spårar ett rationalistiskt inslag (sid. 160 f.). Hans genombrytande av transcendentalismen genom sin lära om det intelligibla jaget går enligt Wendland i rätt riktning; det borde blott medfört ett fullständigt genombrytande av transcendentalfilosofien. Genom sin erfarenhetsimmanenta rationalism råkar Troeltsch in på samma bana som Marburgerskolan, som han eljest bekäm-par (sid. 161 f.).

⁴ W e n d l a n d: Die Stellung der Religion im Geistesleben, sid. 39 ff.

⁵ O. a. a., sid. 41 f.

⁶ O. a. a., sid. 19, 35, 42.

⁷ G. H e i n z e l m a n n: Die erkenntnistheoretische Begründung der Religion, sid. 43.

gionen såsom faktiskt given storhet. Varje avledande av religionen ur någon annan andens funktion, skulle upphäva religionen själv. Dock erkänner Heinzelmann, att religionen gör anspråk på högsta allmängiltighet och nödvändighet. „Religion wird immer nur gefunden unter der Form höchsten Sollens, und dieses Sollen wird in der Religion selbst erkannt als verbindlich für alle”¹. Härmed sammanhänger, att han trots avböjandet av varje kunskapsteoretisk begrundning av religionen kan erkänna berättigandet av ett religiöst apriori i viss betydelse. Endast på förnufts-kritisk väg kan det nämligen påvisas, att ”religionen med sitt sanningsanspråk är ett andelivets faktum, d. v. s. är förankrad i vår tillvaros sista andliga grund, utan vilken vi måste uppgiva vår existens. Vill man kalla dessa bemödanden frågan efter religionens apriori, så är däremot ingenting att invända, om man blott tager sig tillvara för att förväxla religionen själv med ett rationellt apriori. För religionen gives det blott ett religiöst apriori. Men huru detta religiösa apriori sammanhänger med det rationella, är just kunskapsteoriens eller bättre förnufts-kritikens fråga. Och därvid kunna vi ej undvara den kriticistiska metoden”².

R. Jelke ser i Troeltschs teori om det religiösa apriori tvänne skilda tankegångar sammanflätade, nämligen å ena sidan frågan om religionen såsom nödvändigt tillhörande det mänskliga medvetandet, å andra sidan den mera latenta frågan efter vissheten hos religionens trosanspråk, d. v. s. ”frågan om de transcendentala religiösa realiteternas realitet”³. Hans invändning rör egentligen icke den transcendentala frågeställningen såsom sådan, vilkens berättigande han erkänner även på religionens område⁴, utan blott dennas sammanblandande med religionens realitetsfråga. „Würde also die religionsphilosophische Arbeit mit der Erledigung der transzendentalen Fragestellung abgeschlossen, so fiele damit jede Erörterung über die Möglichkeit einer Sicherstellung der transzendenten Objekte der Religion aus der religionsphilosophischen Arbeit heraus. Das aber würde dann die

¹ O. a. a., sid. 47.

² Heinzelmann i Th. Lit. Ber. 1914, sid. 245.

³ R. Jelke: Das religiöse Apriori und die Aufgaben der Religionsphilosophie, sid. 27.

⁴ O. a. a., sid. 46 ff.

Frage nahelegen, ob eine solche Beschränkung der genannten Arbeit wirklich mit den vitalen Interessen der Religion vereinbar ist”¹. Emedan den sanna religionen har föremålslig karaktär, „ist es gar nicht anders möglich, als dass auch bei der modernen Gestalt der Religionsphilosophie die Frage nach der Wahrheit der Religion im Sinne der Wahrheit des transzendenten Objektes der Religion zu behandeln ist”². Därav att den transcendentala frågeställningen ej kan nå fram till besvarande av denna fråga, drager Jelke emellertid icke (såsom t. ex. Traub, Leese, Günther, Köhler, Schumann) den slutsatsen, att den måste avvisas, utan ställer frågan om det religiösa fenomenets aprioriska tillhörighet till det mänskliga medvetandet och säkerställandet av trons visshetsanspråk såsom tvänne sidoordnade, av varandra helt oberoende religionsfilosofiska frågor³. Med denna senare fråga, realitetsfrågan, böjer Jelke in i en tankegång, som han i en tidigare skrift utfört, där han ser trons objektiva realitet garanterad genom medvetandet om dess „Fremdgesetzlichkeit”⁴.

En med de föregående teologerna delvis överensstämmande ställning till frågan om religionens apriori intager G. W o b b e r m i n. Mot Troeltschs religiösa apriori anmärker han, *dels* att detta nödvändigt för till religionens rationalisering, vilket förhållande ej ändras därigenom att det enligt Troeltsch ej är fråga om den allmängiltiga kunskapens logisk-rationella apriori⁵; i varje fall kvarstår den formellt-terminologiska anmärkningen, att begreppet apriori hör hemma på det logisk-rationella området, och därför vid användandet på religionen innesluter faran för rationalisering⁶; *dels* anmärker han, att det är en omöjlig uppgift att

¹ O. a. a., sid. 6.

² O. a. a., sid. 8.

³ Jfr Jelke i Th. Lit. Bl. 1920, Sp. 328: „Ich bleibe beim religiösen Apriori, und zwar gerade in der Ueberzeugung, dass durch das Apriori selbst die Frage nach der Geltung des religiösen Objektes in keiner Weise entschieden ist”.

⁴ R. Jelke: Das Problem der Realität und der christliche Glaube, 1916, sid. 93, 131 ff., 166 ff.

⁵ G. Wobbermin: Zum Streit um die Religionspsychologie, 1913, sid. 43 f; Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie, 1913, sid. 360 ff, 367 ff.

⁶ Wobbermin i Festgabe für Julius Kaftan, 1920, sid. 425 Anm.

utifrån psykologien komma till en rationell kunskapsteori¹. Härmed vill han dock icke hava avvisat allt vad religiöst apriori heter. Tvärt om framhålles uttryckligen, att frågan efter religionens apriori, om den blott är ett annat språkligt uttryck för den kritisk-transcendentala frågeställningen efter betingelserna för bestämda objektsuppfattningar från det mänskliga medvetandets sida, visserligen kan genomföras på ett sätt, som ej uppfordrar till kritik². Huruvida Wobbermin med den av honom förordade kritisk-transcendentala frågeställningen menar detsamma, som detta uttryck från criticistisk ståndpunkt betyder, kan man hava befogad anledning att betvivla, dels därför att han även kallar sin religionspsykologiska metod transcendental-psykologisk, varmed blott skall utsägas, att inom religionsvetenskapen det psykologiska förfarandet tillika är kunskapsteoretiskt orienterat, och alltså icke såsom i den empiriska psykologien abstraherar från sanningsfrågan³, dels ock därför att han såsom exempel på en dylik kritisk-transcendental frågeställning anför Kalweits avhandling över det religiösa apriori⁴, som, vad omdöme som eljest må fällas över den, dock ingalunda kan betecknas som exempel på den transcendental-kritiska synpunktens konsekventa genomförande inom religionsfilosofien.

I detta sammanhang kan ock erinras om J. Volkelts lilla skrift „Was ist Religion“? Visserligen talar Volkelt ej om något religiöst apriori, men söker dock med största energi tillvarata särskilt det ena intresset, som är förbundet med begreppet religiöst apriori, nämligen religionens självständighet bredvid vetenskap, konst och sedlighet. Religionen är för honom den intuitiva vissheten om enhet med det oändliga⁵. Men i en sådan enhet kunna vi känna oss med det oändliga blott om detta är absolut ande. Blott på andemonismens ståndpunkt låter sig den religiösa upplevelsen realisera⁶.

¹ Zum Streit um die Religionspsychologie, sid. 72 ff, 44 f.

² Die religionspsychologische Methode, sid. 358.

³ Zum Streit um die Religionspsychologie, sid. 45 ff.

⁴ Die religionspsychologische Methode, sid. 358.

⁵ J. Volkelt: Was ist Religion? 1913, sid. 12 f.

⁶ O. a. a., sid. 15.

10.

Apriori-begreppets betydelse i det närvarande filosofiska och teologiska arbetet sammanhänger med detta begrepps centrala betydelse i Kants filosofi. Det faller därför av sig själv, att frågan, huruvida Kant velat se apriori-begreppet använt även på religionsfilosofiens område, blivit föremål för undersökning. Det är förnämligast E. Troeltsch, som uppkastat denna fråga och jakande besvarat den¹. Emellertid är detta resultat ingalunda säkerställt; av Kant-kännare torde de flesta förneka, att Kant åsyftat fastställande av ett särskilt religiöst apriori. Då detta är en fråga av mer historiskt än systematiskt intresse, och då vi dessutom senare återkomma till Kants religionsfilosofi, må dessa antydningar vara tillräckliga.

Vid sidan av Kant har även Schleiermachers ställning till frågan om ett religiöst apriori blivit undersökt, och detta från tvänne av varandra relativt oberoende sidor. Å ena sidan har Troeltsch givit impulsen till undersökning av apriorifrågan hos Schleiermacher i dess sammanhang med den historiefilosofiska frågan, varemot C. Stange, och efter hans föredöme H. Scholz, G. Wehrung m. fl. sökt uppvisa, att „das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl“ av Schleiermacher är menat såsom genomförande av Kants transcendentala metod på religionsfilosofiens område. Av särskilt intresse är härvid striden mellan H. Süsskind och G. Wehrung angående det religiösa apriori hos Schleiermacher. Även till denna fråga återkomma vi i annat sammanhang, varför vi här inskräkna oss till att registrera litteraturen².

¹ E. Troeltsch: Das Historische in Kants Religionsphilosophie, 1904. Det är av intresse att se, huru här begreppet religiöst apriori dyker upp i historiskt sammanhang, innan Troeltsch ännu hunnit göra systematiskt bruk därav. (Jfr sid. 26 ff, 117 ff, 125 f.).

² E. Troeltsch: O. a. a., sid. 29, 132 ff; Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, 1905, sid. 35; Gesammelte Schriften II, 1913, sid. 200 ff; Th. Lit. Z. 1909, Sp. 277 ff; Th. Lit. Z. 1913, Sp. 21 ff. — C. Stange: Der dogmatische Ertrag der Ritschlschen Theologie nach Julius Kaftan, 1906; Grundriss der Religionsphilosophie 1907, sid. 16 f.; Christentum und moderne Weltanschauung, I. Das Problem der Religion, 2. Aufl. 1913, sid. 42 ff; Die Religion als Erfahrung, 1919, sid. 23 ff; Th. Lit. Bl. 1910, Sp. 9 ff. — H. Scholz: Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre, 2. Aufl. 1911, sid. 175 ff; Schleiermachers Kurze

IV.

Problemet och dess behandling.

Översikten över litteraturen angående det religiösa apriori har tillfullo rättfärdigat omdömet att detta problem dels står i medelpunkten för nutidens religionsfilosofiska arbete, dels ock har en på teologiens område vitt övergripande betydelse. Men den har ock visat i vilket oklart läge frågan befinner sig. Det är långt ifrån att förespråkarna för ett religiöst apriori med detta uttryck mena detsamma, ja ofta kan man hos samme författare iakttaga, huru det framträder i helt olika betydelser, och att ofta till grund för detsamma ligga motiv, som ej stå i inre förhållande till varandra. Därför är ock föga klarhet vunnit därigenom att en författare betecknas såsom anhängare av eller motståndare till det religiösa apriori. Allt kommer an på, huru detta begrepp närmare bestämmes, och vilka motiv som föra till dess antagande eller avvisande. Det ligger därför ofta något godtyckligt i att stämpla somliga såsom motståndare till ett religiöst apriori. Invändningarna ha ju alltid avseende på en konkret utgestaltad

Darstellung des theologischen Studiums, Kritische Ausgabe mit Einleitung von H. Scholz, 1910, sid. XXVIII ff. — H. Süsskind: Christentum und Geschichte bei Schleiermacher, I. Die Absolutheit des Christentums und die Religionsphilosophie, 1911; Das religiöse Apriori bei Schleiermacher, R. u. G. 1914, sid. 37—65. — G. Wehrung: Die philosophisch-theologische Methode Schleiermachers, 1911; Zum Streit um Schleiermacher, R. u. G. 1914, sid. 328 ff. — K. D u n k m a n n: Der Religionsbegriff Schleiermachers in seiner Abhängigkeit von Kant, Z. f. Ph. ph. Kr. 1913; Die Nachwirkungen der theologischen Prinzipienlehre Schleiermachers, 1915; Die theologische Prinzipienlehre Schleiermachers, 1916. — J. Wendland: Neuere Literatur über Schleiermacher, Th. Rundschau 1914, sid. 133 ff; (Die religiöse Entwicklung Schleiermachers, 1915). — K. Heim: Das Gewissheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, 1911, sid. 345 ff. — G. W o b b e r m i n: Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie, 1913, sid. 336 ff. — H. Mulert: Schleiermachers geschichtsphilosophische Ansichten in ihrer Bedeutung für seine Theologie, 1907. —

Mera fjärran från vår uppgift ligga försöken att påvisa ett religiöst apriori hos L u t h e r; R. S e e b e r g: Lehrbuch der Dogmengeschichte IV:1, 2. Aufl. 1917 sid. 236; R. O t t o: Das Heilige, 2. Aufl. 1918, sid. 146 f. Naturligtvis kan det då blott vara fråga om religiöst apriori i betydelsen „die natürliche religiöse Anlage des Menschen, als das Vermögen zur Religion“; Seeberg, o. a. a., sid. 236 Anm.

aprioriuppfattning, och ofta beror det mera på en tillfällighet, vilken av de många till buds stående tolkningarna av begreppet religiöst apriori, som lägges till grund för den kritiska behandlingen. Sålunda är det icke uteslutet, att den som ställer sig avvisande till apriori-begreppet i en viss fattning kan acceptera det i en annan, såsom t. ex. Schaefer, vilken i „Theozentrische Theologie” kärvt avvisar varje art av religiöst apriori, för att sedan i „Religion und Vernunft” själv grundlägga en ny apriori-uppfattning.

Vad som gjort frågan om det religiösa apriori till ett så omstritt problem är i främsta rummet begreppets mångtydighet. Detta erkännes både av dess vänner och motståndare¹. Att däremot, såsom Troeltsch² plägar göra, sammanfatta alla på religionens sannings- och giltighetsfråga riktade strävanden inom religionsfilosofien och teologien under den gemensamma benämningen ”platonism”, är ett förfarande, som från historisk synpunkt må hava ett visst berättigande, men som ej bidrager till systematisk klarhet. Tvärt om bidrager det till att beslöja problemet, i det att det gemensamma namnet lätt framkallar utseendet, att alla de olika försöken till filosofisk begründning av religionens giltighet förlöpa i samma strömfåra. Gentemot alla sådana nivellerande uppfattningar måste man vara på sin vakt, och värdet av den ovan lämnade överblicken över den religionsfilosofiska apriorilitteraturen ligger huvudsakligen däri, om den, genom att ställa de olika uppfattningarna av det religiösa apriori vid sidan av varandra, lyckats klargöra, att det gemensamma för dem ofta är försvinnande litet.

Begreppet religiöst apriori är liksom ett mynt, som förlorat sin prägel; var och en tillägger det den betydelse och det värde,

¹ Ännu 1914 kan Troeltschs lärjunge H. Süskind skriva: Grunden till att diskussionen om det religiösa apriori blivit resultatlös är, att ingen vet, vad det religiösa apriori egentligen är, och faktiskt har Troeltsch här ännu icke kommit utöver antydningar. Th. Rundschau 1914, sid. 54. Ej heller efter år 1914 har Troeltsch gjort några klarare uttalanden i frågan, varför Süskinds omdöme ännu har sin giltighet. Jfr från motsatta sidan Fr. Traub: „Sollen wir weiterkommen, so werden die Anhänger des religiösen Apriori die Pflicht haben, einmal präzis und klar zu sagen, was sie damit meinen”. Z. f. Th. K. 1914, sid. 181.

² E. Troeltsch: Gesammelte Schriften II, 1913, sid. 366 ff.

som honom för gott synes, eller förklarar det värdelöst. Skall det emellertid med fördel kunna användas i den vetenskapliga diskussionen, så måste detta subjektiva godtycke vid dess innehållsbestämning upphöra, och det måste åsättas en tydlig, från alla synpunkter meningsfull prägel. Härmed är uppgiften för denna undersökning i korthet karaktäriserad. Den kan icke bestå däri, att vid sidan av de ovan framställda aprioriåskådningarna framställa ännu en. I stället gäller det att pröva förutsättningarna för aprioribegreppets användning inom religionsfilosofi och teologi; det gäller att gripa sig an med den lika välbehövlige som lockande uppgiften att lösa isär de i detta begrepp sammanvävda trådarna.

Då det här är fråga om ett ursprungligen filosofiskt begrepp, som får sin teologiska innebörd först därigenom att det tillämpas på religionens område, är det emellertid omöjligt att vid problemets behandling helt stanna inom teologiens gränser. Vår första uppgift blir fastmer den, att i rent filosofiskt sammanhang verkställa *en analys av aprioribegreppet* för att få fram de väsentligen olika typer, som kunna döljas under detta namn och bringa dem var för sig till självständig framställning. Endast så vinnes den orientering, som sedan gör det möjligt att i fråga om det religiösa apriori urskilja och klassifiera de olika motiven och återföra dem på olika typer. Då entydighet och en bestämd prägel på apriori-begreppet är förutsättningen för dess fruktbara användande, måste denna filosofiska analys utmynna i fastställandet av, i vilken betydelse detta begrepp allena bör ifrågakomma (Kapitel II). Sedan härmed en måttstock är vunnen, blir uppgiften att undersöka, om aprioribegreppet i den fastställda legitima meningen kan finna någon användning vid den vetenskapliga undersökningen av religionen, eller med andra ord, om den egendomliga livsform, som religionen utgör, nödgar oss att tala om ett religiöst apriori. I så fall blir det ock en huvuduppgift att tillse, att det religiösa apriori verkligen kommer att bära samma prägel, som den filosofiska undersökningen visat vara kännetecknande för allt vad apriori heter. Den negativa sidan härav är avvisandet av annorlunda orienterade uppfattningar av det religiösa apriori. När den allmänna aprioriprägeln åsattes det religiösa apriori, måste emellertid även den frågan behandlas, hu-

ruvida materialets (det religiösa) egenart nödvändiggör några särskilda modifikationer (Kapitel III). Emellertid måste observeras, att denna utredning angående det religiösa apriori ännu blott har hypotetisk karaktär. Det religiösa apriori skall ju på ett eller annat sätt begrunda religionens giltighetsanspråk. Men då är det ej nog, att dess egen giltighet är blott hypotetisk. Det religiösa apriori måste uppvisas och faställas till sin giltighet på det sätt, som dess filosofiska karaktär möjliggör (Kapitel IV). Först sedan det på detta sätt blivit säkerställt, kunna vi vända oss till vår sista uppgift, nämligen till frågan om dess teologiska konsekvenser (Kapitel V).

ANDRA KAPITLET,

ANALYS AV APRIORI-BEGREPPET.

I.

Metodiskt.

Vid analysen av det filosofiska aprioribegreppet ligga tvänne olika tillvägagångssätt lika nära till hands, nämligen antingen det *historisk-genetiska* eller det *logisk-systematiska*.

Om man slår in på den förra vägen, blir uppgiften att framställa förutsättningarna för begreppets framträdande samt dess historiska utveckling med alla de omformningar det undergått tilldess det vunnit sin närvarande gestalt, alltså något motsvarande till vad Otto Liebmann framställer under rubriken „Die Metamorphosen des Apriori”¹. Av flera orsaker är denna väg mindre lämplig för vårt ändamål. Först och främst skulle det med undersökningen införliva ett alltför omfattande material. Från denna synpunkt skulle nära nog hela filosofiens historia kunna skrivas, försåvitt denna nämligen kan beskrivas såsom en ”dialektisk” rörelse mellan rationell och empiristisk uppfattning. Och då syftemålet är att till sist nå fram till bestämning av det religiösa apriori, skulle därtill komma ett vidlyftigt dogmhistoriskt material, i den mån även dogmhistorien kan framställas såsom kampen mellan rationella och empiriska trosbegründningar, mellan självevidens och auktoritet². Vidare svarar detta historiska tillvägagångssätt föga emot det systematiska ändamål, som

¹ O. Liebmann: Zur Analysis der Wirklichkeit, 3. Aufl. 1900, sid. 208—258.

² Jfr ovan, sid. 14 ff.

analysen skulle tjäna, och slutligen har just den historiska utvecklingen lett fram till den brokiga mångfald av apriori-uppfattningar, som det är vår strävan att övervinna. Under sådana förhållanden kan man ej hava stora förhoppningar att genom en rent historisk-genetisk undersökning nå fram till en enhetlig bestämning av aprioribegreppet.

Bättre synes då det logisk-systematiska tillvägagångssättet lämpa sig för vårt ändamål. Härvid har man att genom logisk begreppsanalys framställa de olika möjliga aprioriuppfattningarna. Analysens riktighet och fullständighet legitimeras därigenom att de erhållna aprioriformerna låta sig systematiskt inordna under en ledande synpunkt, under det att de sinsemellan utesluta varandra, och ej lämna rum för några andra former. Emellertid har även denna metod sina svagheter. Det är nämligen ingalunda säkert, att de så konstruerade "möjliga" aprioriuppfattningarna komma att överensstämma med de historiskt givna. Åtskilliga av dessa äro utan tvivel från logisk synpunkt icke "möjliga", och falla såsom sådana utanför det system av aprioriåskådningarna, som enligt logisk-systematisk metod kan uppställas. Och dock äro dessa "omöjliga" åskådningar, såsom verkliga och faktiskt representerade, av ett visst intresse för vår undersökning. Den förnämsta svårigheten ligger alltså däri, att man vid användandet av denna metod riskerar att förlora kännningen med problemen sådana de äro historiskt givna, under det att vi av vår apriorianalys måste kräva att utan svårighet åter kunna komma i kontakt med det i föregående kapitel framlagda materialet.

För att undvika alla dessa olägenheter, måste vi tillgripa en medelväg mellan de båda beskrivna tillvägagångssätten, vilken till skillnad från dessa kan karaktäriseras såsom den *typologisk-klassifikatoriska*. Ur det historiskt givna gripa vi ut de punkter, som äro av särskild betydelse för vår fråga, men ej för att giva en genetisk framställning därav, utan för att vinna karaktäristiska typer på olika aprioriuppfattningar. Urvalet betingas av att dessa tankar stå i någon slags relation till nu företrädde aprioriåskådningar. Huvudvikten ligger alltså icke på framställningens historiska fullständighet och fotografiska trohet, utan på utarbetandet av klara och karaktäristiska typer.

II.

Platonskt apriori.

Genom E. Troeltsch har det språkbruk blivit gängse, att man identifierar de båda begreppen apriorism och platonism. Detta är såtillvida missvisande, som platonismen endast är en av formerna för apriorism.

Sokrates' betydelse ligger förnämligast i hans upptäckt av det allmänna, som genom att utgöra det gemensamma i de olika individuella meningarna dessutom vinner betydelsen av allmängiltighet. "Han visar oss passionen för det allmänna renodlad"¹. Det är detta allmänna, som ger tänkandet dess högre grad av giltighet i jämförelse med varseblivningen, vilken blott visar oss en oegentlig verklighet. Här ligger nu utgångspunkten för Platons idélära. Även för den står allmänheten och allmängiltigheten i medelpunkten. Men på äkta antikt sätt kan han icke tänka detta under annan form än att det är fråga om en på realt-ontologiskt sätt existerande värld; av de gällande idéerna blir det existerande idealbilder, och så uppstår den sinnevärlden i alla avseenden överlägsna dupletten, som kallas idévärlden. Kunskap om idéerna är den aprioriska förutsättningen för all giltig kunskap över huvud². Det är av intresse att giva akt på

¹ H. Larsson: Platon och vår tid, 2:a uppl. 1915, sid. 137.

² Otivelaktigt föreligger här i formellt avseende en viss motsvarighet till Kants åskådning. I jämförelse med denna likhet äro dock olikheterna av så mycket större räckvidd, att det ej är möjligt att med H. Larsson, o. a. a., sid. 155 ff, tala om en "transcendental metod" hos Platon. Att detta är möjligt för H. Larsson, sammanhänger med att han icke uppmärksammar det djupaste, rent kunskapsteoretiska problem, som Kant vill övervinna genom sin transcendentala metod, utan framställer denna i psykologistisk inklädnad, som om den skulle avse att giva svar på frågan: "Vad fanns där, innan medvetandet (eller medvetandet om något) fanns?" (sid. 156). Jfr H. Larsson: Den intellektuella åskådningen, 1920, kap. I. — Under det att H. Larsson kan framställa Platons metod såsom transcendental, emedan han förstår Kants transcendentala metod i överensstämmelse med Platons tankar, så kommer P. Natorp till ett motsvarande omdöme om Platon på rakt motsatt väg, nämligen därigenom att han tolkar Platon i överensstämmelse med Kant. Häremot O. Gilberts omdöme: „Sie will Plato zu einem modernen Denker und zum Vertreter eines transzendentalen Idealismus machen, der als solcher mit antikem Denken und antiker Weltanschauung sich in Widerstreit setzt!“. Griechische Religionsphilosophie, 1911, sid. 323 f.

huru Platon, när det gäller att giva bevis härför, uteslutande håller sig till sådana idéer, som likhetens, det skönas, det godas, det rättvisas, det frommas idé, alltså till idéer av kategorial betydelse, till allmänheter, som kunna uppträda som omdömespredikat i egentlig mening. Angående dessa hävdas, att de ej kunna vara vunna ur erfarenheten eller varseblivningarna, ty erfarenheten visar oss aldrig en absolut likhet, skönhet o. s. v. Men när vi beteckna något såsom blott i en viss grad likt något annat, använda vi såsom måttstock likhetens idé. "Således är det nödvändigt, att vi känna till likheten före den tid, då vi första gången se de lika föremålen och märka, att allt detta strävar efter att vara sådant som likheten själv, men ej når dit" (Faidon). Då det är uteslutet, att vi fått denna all erfarenhet föregående kunskap om idéerna vid födelsen, vilket skulle innebära den orimligheten att "vi förlora den på samma gång som vi få den", återstår blott den möjligheten, att vi skådat idéerna i ett föregående liv, och nu genom återerinring komma till medvetande om dem. Om man angiver strukturen hos Platons idélära med moderna filosofiska begrepp, innebär den alltså, att *gällande kategoriala idéer hypostaseras till transcendentia realiteter, och förtidligade förläggas till en preexistent tillvaro*. Men när dessa kategoriala idéers aprioritet är ådagalagd, utsträcker idéläran därhän, att emot varje allmänbegrepp skall svara en idé¹. Idéen blir nu lika med ett substantiellt allmänbegrepp, och begreppsrealismen är fullbordad.

Till grund för den platoniska aprioriåskådningen ligga alltså tvänne heterogena tankar. Därigenom betonas 1) tankeelementets *giltighetsprioritet* i jämförelse med varseblivningselementet och 2) dess *tidliga prioritet*. Den förra tanken tjänar hos Platon som utgångspunkt, men får under utredningens gång alltmera träda tillbaka för den senare tanken. Det förra momentet binder denna aprioriuppfattning samman med kunskapsteoretiskt orienterade aprioriåskådningar i allmänhet, det senare momentet ger den dess specifikt platoniska färg. *Karaktäristiskt för det platoniska apriori är sålunda dess förbindelse med preexistens- och anamnesisläran*. Grunden till att vi, som leva under timlighetens villkor, och genom vår förbindelse med varseblivningsobjekten

¹ H. Larsson: Platon och vår tid, sid. 162 f.

aldrig skulle kunna komma till någon verklig kunskap, dock kunna fälla omdömen med allmängiltighetskaraktär, ligger däri, att vi i en förtidlig tillvaro upplevat och skådat idéerna. Den då gjorda erfarenheten blir genom återerinring det aprioriska giltighetsinslaget i den kunskap, som under våra närvarande villkor eljest ej skulle kunnat förete någon giltighet. Endast där dessa tankar i någon form möta, äro vi berättigade att tala om ett platoniskt apriori ¹.

III.

Stoisk-rationellt apriori.

Måhända verkar det överraskande, när vi sätta stoicism och apriorism i förbindelse med varandra. Det karaktäristiska för stoicismens kunskapslära är ju dess sensualistisk-empiristiska, alltså anti-aprioristiska karaktär. Från begynnelsen liknar själen en vaxtavla, på vilken ännu intet är skrivet. På denna göra varseblivningarna sina intryck liksom sigillet gör intryck i vaxet. Alltså härstammar all kunskap ur erfarenheten och varseblivningarna. Varseblivningen är den enda ursprungliga källan för våra föreställningar. Ur varseblivningen uppstår erinringen, ur många likartade erinringar erfarenheten, och genom slutsatser ur erfarenheten bilda sig sådana begrepp, som föra utöver det omedelbart varseblivbara. På detta sätt bildas framför allt de "koinai énoiai" som stoikerna betrakta såsom de naturliga normerna för sanning och dygd ².

¹ Vi kunna alltså icke instämma med J. Rehmke, o. a. a., sid. 496, vilken med hänvisning till Platons uppfattning av förnuftet såsom skapande verksamhet (Platons "danaerskänk" till filosofien), gör gällande, att han ej menat allvar med sin återerinringlära. Visserligen står man hos Platon alltid inför den svårigheten, huru mycket som bör räknas såsom hans "vetenskapliga" mening, och huru mycket som skall anses som poetisk-myto-logisk omklädnad för densamma. Omöjligheten att tolka anamnesistanken på detta senare sätt framgår emellertid tydligt redan därav, att Platon använder den såsom premiss i ett av sina bevis för själens odödlighet (Gilbert, o. a. a., sid. 306; H. Scholz: Der Unsterblichkeitsgedanke als philosophisches Problem, 1920, sid. 38 ff.), något som naturligtvis varit uteslutet, om denna tanke ej återgäve hans verkliga mening.

² E. Zeller: Die Philosophie der Griechen III:1, 4. Aufl. 1909, sid. 71 ff.

I denna sensualistiska förklaring av kunskapens uppkomst finns ej plats för aprioritet i Platons mening. Att vi dock äga en viss rätt att tala om ett stoiskt apriori sammanhänger med stoicismens intresse för det normativa och dess försök att uppställa ett giltighets- och sanningskriterium. I aprioribegreppet såsom sådant inneslutes ännu icke något avgörande i frågan om kunskapens uppkomst, utan det primära intresset är fastmer kunskapens särskilda giltighetssätt. Och i denna senare mening kan aprioriåskådningen väl förenas med en sensualistisk-empiristisk uppfattning i ursprungsfrågan sådan som stoicismens. Sanningskriteriet är för stoicismen den övertygelsekraft, varmed vissa föreställningar tränga sig på oss, det är den i dem inneboende oemotståndliga evidensen. Vilka föreställningar äga nu en sådan evidens? Naturligtvis i främsta rummet de omedelbara varseblivningarna — i överensstämmelse med den sensualistiska ansatsen. Men — och detta är det i vår fråga särskilt intressanta — en liknande evidens tillkommer ock de på naturlig väg ur erfarenheten bildade *koinai énoiai*, varemot de konstmässigt bildade begreppen och satserna först måste bestyrka sin riktighet genom bevis¹. Här är alltså något, som å ena sidan icke är direkt givet i erfarenheten, men som dock å andra sidan gäller med egen evidens och ej behöver legitimeras genom bevis eller genom att återföras på något annat. Detta kan alltså betecknas såsom det stoiska apriori. Vad är då innehållet i dessa *koinai énoiai*? Det är den för alla människor, oberoende av varje bevis, gemensamma övertygelsen om Gud, om rätt och orätt o. s. v. Dessa idéers allmän-giltighet tar sig uttryck i deras allmänhet, varför man ofta åberopar sig på "consensus gentium", dessa idéers förefintlighet hos alla människor. Emellertid få dessa idéer ej hos de äldre stoikerna uppfattas såsom medfödda idéer, utan beteckna blott sådana begrepp, som i kraft av vårt tänkandes natur måste bildas ur erfarenheten².

Emellertid var härmed ett medgivande gjort, som möjliggjorde att denna ursprungligen sensualistiska lära kunde sammansmältas med platonismen, vilket framför allt skedde genom

¹ O. a. a., sid. 87.

² O: a. a., sid. 76 f; W. Windelband: *Geschichte der Philosophie*, 2. Aufl. 1900, sid. 165 f.

Cicero, enligt vilken de etiska grundbegreppen, gudsidéen och idéen om själens odödlighet såsom "communes notiones" äro att anse såsom "innatae". Sensualismen är härmed förvandlad i rationalism, och därmed kunna med ännu större tillförsikt dessa koinai énoiai hävdas såsom absoluta förnuftssanningar¹. Härav framgår ock, med vad rätt man kan tala om ett stoisk-rationellt apriori.

IV.

Ontologiskt apriori.

Under det att det platonska apriori ofta fortplantades i dess förbindelse med det stoiska apriori, har det i dess rent ontologiska betydelse utgjort grundvalen för en genom hela medeltiden och en stor del av nyare tiden vitt utgrenad allmän filosofisk åskådning, som ungefär sammanfaller med den ovan (Kap. I:1) karakteriserade förkantiska metafysiska åskådningen. Det är K. Heims förtjänst att med särskilt eftertryck hava betonat nödvändigheten av att påakta denna kunskapsteoretiska underström, särskilt för att förstå medeltidens teologi². Enligt denna grundåskådning består det ej någon dualism mellan subjektivitet och verklighet, mellan tänkande och varande, sådan som den moderna kunskapsteorien i allmänhet förutsätter. Tänkandet är tvärtom själv en ontologisk akt, varigenom vi gripa det i högsta mening verkliga. Sitt uttryck har denna åskådning fått i det ontologiska gudsbeviset, som kännetecknas därav, att man från nödvändigheten att tänka Gud såsom existerande sluter till hans existens. Ofta har gentemot detta bevis anmärkts, att det vilar på en förväxling mellan "esse in intellectu" och "esse in re", eller, såsom Kant uttrycker det, på förväxlingen mellan ett logiskt predikat och ett reallt. Här är det dock mindre fråga om

¹ Angående den stoiska åskådningens efterverkningar, jämför E. Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Gesammelte Schriften I) 1912; Melanchtons stoicism, Troeltsch: Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchton, 1891, sid. 153 ff.

² I fråga om det historiska materialet hänvisas till K. Heim: Das Gewissheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, 1911.

en oavsiktlig förväxling, än om den principiella övertygelsen att "de sista begrepp och satser, på vilka all tankenödvändighet beror, äro omedelbara instrålningar av lumen aetherum, att alltså tankenödvändigheten tillhör den över skillnaden mellan esse in intellectu och esse in re övergripande sfären"¹. I tänkandets högsta former träder vår ande i omedelbar förbindelse med det absoluta. Vi kunna alltså enligt denna uppfattning nå det absoluta rent på tänkandets väg, rent a priori, utan medverkan av erfarenheten.

I jämförelse med de båda förut framställda aprioriuppfattningarna skiljer sig denna på karaktäristiskt sätt. I motsats till den stoisk-rationella uppfattningen är den spekulativt-ontologisk. Närmare står den den platonska aprioriåskådningen, och skulle kunna karaktäriseras såsom platonskt apriori sedan detta befriats från de platonska särdragen. Historiskt kan den subsumeras under den platonska eller nyplatonska andeströmningen, men från systematisk synpunkt måste vi låta den representera en apriorityp för sig, den spekulativt-ontologiska.

V.

Apriori såsom ideæ innatæ.

I släktskap med den senare, rationalistiskt riktade läran om apriori såsom *coniaï énoiaï* står *Descartes* såsom begrundaren av teorien om "medfödda idéer" i nyare tiden. Även hos honom står ursprungligen giltighetsfrågan i centrum, och denna kunskapsteoretiska inställning visar sig framför allt däri, att kunskapens giltighet ej tages såsom ett givet faktum, utan just såsom den fråga, som skall prövas. Måttstocken varefter han bedömer den, är hans matematiska visshetsideal. Blott vad som kan göras gällande med sådan visshet bör erkännas som sannt. Sedan han med tillhjälp av sitt metodiska tvivel funnit den fasta utgångspunkten för all visshet i medvetandets självvisshet, och i samband därmed vunnit sitt sanningskriterium, nalkas han med detta de givna föreställningarna för att pröva deras giltighet.

¹ O. a. a., sid. 85.

Men härvid fördunklas tankegången genom att den behärskande synpunkten blir frågan om föreställningarnas ursprung. I stället för den kunskapsteoretiska frågan träder den genetiska i förgrunden. Vid sidan av förvärvade och av oss själva bildade idéer, upptäcker han en tredje grupp av föreställningar, som måste betecknas såsom "medfödda idéer", ideæ innatæ, t. ex. substansbegreppet, kausalsatsen och framför allt gudsidéen. Såsom medfödda måste dessa betecknas, emedan de varken äro fritt skapade av oss, ej heller äro vunna genom sinnesiakttagelse, men tjäna såsom grundval för vår kunskap. Emellertid fattar Descartes dessa medfödda idéer ingalunda såsom färdiga idéer, som ligga till reds i medvetandet redan från dess första stund. „Vielmehr lehrte auch Descartes nur das Angeborenein des Vermögens der Begriffe, nicht das fertiger Erkenntnisse"¹. Descartes' ideæ innatæ uttrycka alltså en medfödd förmåga att komma till bestämda, innehållsliga begrepp, t. ex. till gudsbegreppet, och att dessa begrepp alltså måste utveckla sig i överensstämmelse med det ursprungliga anlaget, alldeles oberoende av erfarenhetens bidrag, rent apriori.

VI.

Apriori såsom virtuella föreställningar.

Den utbildning som teorien om "medfödda idéer" fick genom Leibniz är huvudsakligen betingad genom Lockes kritik av densamma i första boken av hans „Essay concerning human understanding". Teoriens huvudstöd hade alltsedan stoicismens dagar varit consensus gentium eller den påstådda överensstämmelsen mellan alla med avseende på bestämda teoretiska och praktiska satser. Häremot invänder Locke att även om denna påstådda allmänna överensstämmelse vore ett faktum den dock ej bevisade tillvaron av medfödda idéer, enär överensstämmelsen också kunde vinna sin förklaring på annat sätt; vidare anmärkes, att premissen om allmän överensstämmelse är falsk. Resultatet blir alltså, att det icke gives några medfödda principer eller idéer,

¹ A. Riehl: Der philosophische Criticismus I, 1876, sid. 24 Anm.

varken spekulativa eller praktiska ¹. Särskilt lägger han sig vinn om att bevisa, att gudsidéen icke är medfödd ².

I nära formell anslutning härtill har Leibniz skrivit "Nouveaux Essais sur l'entendement humain". Monadologien gör det omöjligt för honom att antaga, att föreställningarna skulle stamma ur erfarenheten. Då monaderna icke hava några "fönster", härstamma de bilder av tingen, som framställa sig, icke utifrån utan äro frambragta genom monadernas egen spontana verksamhet. Men är all monadernas verksamhet föreställning, så får föreställningen ej tänkas såsom identisk med medveten själsverksamhet. Detta föranleder Leibniz att införa begreppet "petite perception" eller omedveten föreställning. — Med sin lära om den omedvetna föreställningsverksamheten kan Leibniz nu från ny synpunkt bemöta Lockes kritik av de medfödda idéerna. Det är alls icke fråga om några från medvetenhetslivets begynnelse förefintliga klara föreställningar, däri har Locke fullkomligt rätt. Men att därav draga den slutsatsen, att de alltså utifrån måste hava kommit in i själen genom erfarenheten, är förhastat. Även däri har Locke rätt, att förnimmelserna till tiden gå före föreställningarna; men förklaringen därtill har han icke förstått. Ur de förvirrade sinnesföreställningarna kunna de klara föreställningarna utvecklas, endast emedan dessa senare implicite eller såsom anlag innehållas i dem. En föreställning kan aldrig uppstå ur något annat än ur en föreställning. På så sätt äro alla (och icke blott såsom Descartes antog några) föreställningar medfödda, nämligen i den meningen, att de såsom frö och möjligheter, såsom virtuella föreställningar förefinnas hos oss ². I denna mening äro de a priori, gå före all erfarenhet.

Emellertid är detta icke den enda formen för Leibniz' apriorism. Tvärtom framträder den här i en psykologisk form, för vilken Leibniz icke ensam är ansvarig, utan som delvis framkallats genom den nära anslutningen till Lockes arbete. För Locke tjänade den psykologiska undersökningen av föreställning-

¹ Locke: Versuch über den menschlichen Verstand, I; D. philos. Bibliothek, Bd. 75, 1913, sid. 1—90.

² O. a. a., sid. 79 ff.

³ Leibniz: Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. D. philos. Bibliothek, Bd. 69, 1915.

arnas uppkomst såsom utgångspunkt. Detta bildar sedan grundvalen för den kunskapsteoretiska undersökningen om deras giltighet. Ehuru Leibniz vet att giltighetsfrågan ej är en genetisk-psykologisk fråga, förhindrar anknytandet till Locke, att denna insikt får sätta sin prägel på hans framställning. Klarare framträder hans aprioriåskådnings logiska karaktär i hans åtskillnad mellan *vérités de raison* och *vérités de fait*. Bådadera äro sanningar, men av olika logisk dignitet. De förra äro nödvändiga, och gälla oberoende av all erfarenhet, alltså *a priori*, och grunden för deras giltighet är omöjligheten att tänka motsatsen; de senare äro blott faktiska sanningar och hämta sin giltighet från erfarenheten, varför de blott bära tillfällig karaktär. De förras giltighet grundar sig på identitets- och motsägelselagen, ity att deras motsats är otänkbar, de senare vila åter på den tillräckliga grundens lag, emedan de erkännas försåvitt de kunna inordnas i det kausala sammanhanget. Den härmed betecknade kunskapsteoretiska motsatsen, och därmed tillika det kunskapsteoretiska aprioribegreppet fördunklas blott genom den metafysiska omtydning, de hos Leibniz underkastas ¹.

VII.

Transcendentalt apriori.

Om de båda begreppen apriori och medfödd i hela den förkantiska filosofien på ett ödesdigert sätt varit förenade, så att de som ansågo sig böra förkasta tanken på medfödda idéer tillika sågo sig nödsakade att avvisa allt vad apriori heter, under det att å andra sidan de som ville hävda det aprioriska, såsom en konsekvens därav också i någon form måste hävda medfödda idéer eller åtminstone medfödda förnuftsanlag, så uppnås genom Kants filosofi principiell klarhet däröver, att dessa båda begrepp egentligen icke hava något med varandra att skaffa, att de ingalunda äro växelbegrepp, utan att man mycket väl kan upprätthålla apriorismen, även om man låter läran om medfödda

¹ Jfr W. Windelband: Die Geschichte der neueren Philosophie I, 5. Aufl. 1911, sid. 467—473.

idéer falla. Detta dock icke så att förstå, som om Kant skulle hava riktat någon direkt polemik mot tanken på medfödda idéer — denna fråga kunde fastmer icke uppstå inom hans frågeställning. Fastmer skedde aprioribegreppets lösgörande från begreppet medfödda idéer eller anlag såsom en självklar följd av den nya riktning, han gav åt filosofien, vilken riktning helt enkelt kan betecknas såsom den kunskapsteoretiska. Även här måste emellertid en inskränkning göras. Filosofiens kunskapsteoretiska riktning är icke uteslutande ett verk av Kant. Redan förut hade, särskilt i den "engelska erfarenhetsfilosofien", huvudintresset blivit riktat på undersökningen av kunskapens natur. Nu kunde visserligen invändas, att detta i grunden är en psykologisk fråga, och att kunskapsteorien icke egentligen intresserar sig för kunskapens natur i allmänhet, utan endast för kunskapens giltighet och sanningsvärde. Härtill är att svara, att även denna sistnämnda fråga icke är obekant för Locke och Hume; tvärt om utgör den en viktig del av deras undersökningar¹. Bristen hos dem består icke däri, att de ej skulle hava sett det kunskapsteoretiska problemet, utan däri, att de sökt lösa det med otillräckliga, psykologiska medel, och därför inordnat giltighetsproblemet i den deskriptiva psykologiens frågeställning. Det kunskapsteoretiska problemet hava dessa tänkare sett, däremot icke, att det kräver självständig behandling och en egen, från psykologien skild metod. — Lika litet har Leibniz, hos vilken även det kunskapsteoretiska intresset träder i förgrunden, kunnat vinna den för denna undersökning lämpade metoden, vilket haft till följd, att kunskapsteorien går under i metafysiken.

Kant är alltså den förste, som klart sett giltighetsfrågans betydelse och tilldelat den en inom filosofien dominerande ställning. Den behandlas icke längre såsom ett appendix, varken till den psykologiska undersökningen eller till metafysiken, utan får sin fullkomligt självständiga plats såsom filosofiens centralproblem. Och vad mer är, ur giltighetsfrågans egen inre beskaffenhet har det lyckats Kant att finna den metod, medelst vilken den allena kan lösas, den *transcendentala metoden*.

¹ H. Hesse: Das Problem der Gültigkeit in der Philosophie David Humes, 1919, sid. 13 ff.

I detta sammanhang hava vi att se apriori-frågan hos Kant. När rum och tid av honom betecknas såsom aprioriska åskådningsformer, när kategorierna hava att gälla som aprioriska tankeformer, när det kategoriska imperativet framställles såsom det praktiskt-etiska apriori, så är härmed icke någon psykologisk bestämning given. Kant vill icke hava sagt, att dessa åskådnings- och tankeformer redan "före all erfarenhet" måste vara förhanden i själen såsom psykologiska realiteter, till vilka erfarenhetskunskapen kan anknyta, och vilka alltså utgöra de psykologiska betingelserna för erfarenhetens möjlighet. Denna psykologiska fråga är honom likgiltig, och skulle man härvid fordra svar av honom, skulle detta snarare gå i Lockes än i Descartes' riktning¹. Den fråga, som upptager allt hans intresse, är giltighetsfrågan, ej uppkomstfrågan. *När en kunskap betecknas som apriorisk, betyder detta icke, att den till tiden föregår all erfarenhet, utan att den till sin giltighet är oberoende av och höjd över erfarenheten.* Erfarenhetskunskapen bär alltid tillfällig prägel, den visshet som där nås grundar sig på iakttagelsen, att det i detta enskilda fall faktiskt förhåller sig så, och tillåter därför icke någon generalisering. De kunskaper, som byggas på den hittillsvarande erfarenheten, kunna vederläggas av framtida erfarenheter, och kunna därför på sin höjd hävdas med en viss sannolikhet. Visshet giver erfarenhetsiakttagelsen blott med avseende på det enskilda iakttagna fallet. Erfarenhetsvissheten är punktuell och momentan. Men i motsats härtill gives det också kunskaper, som göra anspråk på en helt annan giltighet. Satsen att varje förändring måste hava en orsak, ger icke blott uttryck åt ett förhållande, vars fakticitet i många enskilda fall blivit konstaterad, utan framträder med anspråk på att gälla alltid och under alla förhållanden, nödvändigt och undantagslöst. Oberoende av all erfarenhet gäller denna sats, och även om vi ej i erfarenheten kunna i det enskilda fallet konstatera dess giltighet, ja till och med om erfarenheten skulle uppvisa skenbara undantag därifrån, tillskriva vi den dock obruten giltighet. Omdömen som äga en dylik giltighet, äro omdömen a priori.

¹ Anmärkningsvärda äro i detta hänseende begynnelseorden i „Kritik der reinen Vernunft“: „Dass alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel“. Kr. d. r. V.², sid. 647.

Varpå igenkännes alltså en kunskap a priori? Enligt Kant gives det tvänne kännetecken därpå: 1. "Finnes det en sats, som tänkes tillika med dess nödvändighet, så är den ett omdöme a priori". 2. "Tänkes ett omdöme i sträng allmänhet, d. v. s. så att alls inget undantag tillåtes såsom möjligt, så är det icke avlett ur erfarenheten, utan gäller absolut a priori". — "Nödvändighet och sträng allmänhet (allmängiltighet) äro alltså säkra kännetecken på en kunskap a priori"¹. Den negativa bestämningen av apriori-begreppet, som vid sidan av dessa tvänne kännetecken ofta möter hos Kant, — nämligen att a priori är lika med det som är oberoende av erfarenheten, ej härlett ur erfarenheten — har den olägenheten, att det lätt kan missförstås i psykologistisk riktning. "Oberoende av erfarenheten" betyder ej oberoende med hänsyn till uppkomsten, utan att det *gäller* oberoende av varje stöd ur erfarenheten. Psykologiskt sett härstammar satsen $2 \times 2 = 4$ ur erfarenheten, liksom den ock för det subjektiva medvetandet första gången blir evident genom hänvisning till sinnesåskådningen. Men att den dock till sin giltighet är alldeles oberoende av erfarenheten, visar sig däri, att den, en gång insedd, ej mer behöver verifieras genom tillflykt till erfarenheten.

Emellertid är Kants apriori-begrepp ännu icke tillräckligt bestämt genom de båda kännetecknen nödvändighet och allmängiltighet. Med rätta framhäver H. Cohen, att dessa mindre äro att fatta såsom apriori-begreppets inre kriterier, utan fastmer såsom dess yttre värdetecken².

Vi komma härmed till den viktiga, i apriori-debatterna mestadels förbisedda frågan, på vad sätt det aprioriska påvisas såsom sådant. Kant vill ju icke endast påstå, utan också uppvisa, att det gives kunskaper a priori. Men då räcker det ej med att blott hänvisa till kännetecknen nödvändighet och allmängiltighet. Det är nämligen just detta, som är satt i fråga, huruvida det gives en allmängiltig och nödvändig kunskap. *Här framträder nu klart behovet av en specifikt kunskapsteoretisk metod, som kan hjälpa oss till svar på frågan, vilka de kunskaper äro, som med rätta göra anspråk på nödvändighet och allmängiltighet*

¹ O. a. a., sid. 648 f.

² H. Cohen: Kants Theorie der Erfahrung, 2. Aufl. 1885, sid. 99, 134 ff., 216 f.

och därför hava att gälla såsom kunskaper a priori. För detta ändamål har Kant bildat sin transcendentala metod. Det som måste gälla för att erfarenhet överhuvud skall vara möjlig, gäller med nödvändighet och allmängiltighet och är alltså a priori — så kan den transcendentala metodens innebörd kortast uttryckas. Vid uppvisandet av att en kunskap är apriorisk gäller det sålunda att bevisa, att utan förutsättande av dess giltighet ingen erfarenhet är möjlig. Och detsamma gäller tydligen även på övriga områden, om man skall kunna tala om ett etiskt, estetiskt eller religiöst apriori.

Behåller man i sikte, att apriori hos Kant har denna betydelse av transcendentalt apriori, så inses lätt, att de psykologiska tolkningarna av Kants tankar äro att anse såsom omtolkningar. Vål har Kant icke alltid konsekvent genomfört den transcendentala synpunkten, varför det icke är svårt att ur hans skrifter sammanställa många yttranden, som synas gå i annan riktning, så t. ex. när han talar om, att i vår erfarenhet finnas kunskaper, som måste hava sitt *ursprung* a priori¹ eller då han gör upp utkastet till sin kritik efter själsförmögenheternas schema². Dessa och andra liknande ställen kunde ju synas tyda på, att Kant åsyftade en psykologisk undersökning. Att så icke är fallet framgår emellertid icke blott av den betydelse, han tillmäter den transcendentala metoden, utan även av många direkta uttalanden. Tydligast kommer detta till uttryck i följande satser: „Um alles bisherige in einen Begriff zusammenzufassen, ist zuförderst nötig die Leser zu erinnern, dass hier *nicht von dem Entstehen der Erfahrung die Rede sei, sondern von dem, was in ihr liegt*. Das erstere gehört zur empirischen Psychologie und würde selbst auch da ohne das zweite, welches zur Kritik der Erkenntnis und besonders des Verstandes gehört, niemals gehörig entwickelt werden können“³. När Kant sålunda själv uppställt och ofta eftertryck-

¹ „Nun zeigt es sich, welches überaus merkwürdig ist, dass selbst unter unsere Erfahrungen sich Erkenntnisse mengen, die ihren Ursprung a priori haben müssen“. Kr. d. r. V.¹, sid. 35.

² T. ex. Kr. d. r. V.¹, sid. 110.

³ Kant: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (Reclam-Ausg.), sid. 84; jfr. Kr. d. r. V.², sid. 80, 110.

ligt betonat grundsatsen, att kunskapsteorien måste hållas fri från inblandning av psykologiska synpunkter, så bör det förhållandet, att han ej själv till alla delar lyckats att konsekvent genomföra denna sin grundsats, icke förleda oss att anse det som härutinnan brister såsom uttryck för hans egentliga uppfattning. Fastmer är det en fullkomligt i det Kantiska tänkandets linje liggande utveckling, då nykantianismen ännu eftertryckligare än Kant själv betonar kunskapsteoriens principiella oberoende av psykologien¹. Men när exempelvis F. A. Lange² framställer apriori såsom grundat „in unserer Organisation und der Anlage nach vor jeder Erfahrung“, eller när O. Liebmann³ går utöver den egentliga giltighetsfrågan och i vår intelligens' lagbundna organisation söker förklaring å ena sidan till det subjektiva nödvändighetsmedvetande, som vidlåder varje apodiktisk lag, å andra sidan till den omständigheten, att den objektiva erfarenheten aldrig kan tala däremot, så hemfalla de därigenom, ehuru de eljest följa Kant, till den psykologism, från vilken denne ville se kunskapsteorien bevarad, och om vars vådor särskilt Liebmann är klart medveten.

Om apriori enligt Kant alltså karaktäriseras därav, att det äger objektiv nödvändighet och sträng allmängiltighet, och kan uppvisas såsom sådant endast genom en transcendental betraktelse, så finnes ingen anledning att inskränka det blott till kunskapens område. Över allt, där upplevelser, av vad slag de vara må, uppträda med anspråk på en dylik nödvändighet och allmängiltighet, måste detta anspråk prövas på enahanda sätt, från transcendental synpunkt, och om denna undersökning för till positivt resultat, är man berättigad att även på detta område nyttja aprioribegreppet. Detta är orsaken till att aprioribegreppet möter, icke blott i „Kritik der reinen Vernunft“, utan även såsom

¹ H. Cohen, o. a. a.; A. Riehl: Der philosophische Criticismus I, 1876, sid. 294 ff. W. Windelband, o. a. a.; H. Rickert, o. a. a.; mot den psykologistiska kunskapsteorien vända sig ock J. Rehmke, o. a. a., E. Husserl: Logische Untersuchungen, 1900, m. fl.

² F. A. Lange: Geschichte des Materialismus II, sid. 21, (Kröners Ausgabe).

³ O Liebmann: Zur Analysis der Wirklichkeit, 3. Aufl. 1900, sid. 251 ff.

ett huvudbegrepp i „Kritik der praktischen Vernunft” och „Kritik der Urtheilskraft”. De tre kritikerna giva var och en på sitt område svar på den transcendentalfilosofiska frågan, som över allt lyder på samma sätt: „Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?”¹.

Nu har visserligen och med rätta mot Kant gjorts den anmärkningen, att aprioribegreppet inom det teoretiska och praktiska förnuftet har helt olika innebörd, och att å andra sidan försöket att parallelisera kunskapsteorien och etiken måste medföra, att etikens egenart uppgives². Denna anmärkning äger sin giltighet, så snart det är fråga om det etiska från innehållssynpunkt. Den parallelitet, som vi här konstaterat, och som har sin grund däri, att transcendentalfilosofien på alla områden framställer samma fråga och söker svar därpå genom användande av samma transcendentala metod, beröres däremot i intet avseende av denna kritik. Etikens egenart sättes icke i fara därigenom att man uppställer frågan: av vad art är den giltighet, på vilken de sedliga omdömena göra anspråk, och varpå grunda sig deras anspråk att gälla? Härmed är nämligen ännu icke någon bestämning given av de sedliga omdömenas innehållssida. Och lika litet innebär det ett våldförande på estetiken, om även här en analog fråga uppställs. För Kant ligger saken icke så, att han med aprioribegreppet vill konstruera den givna erfarenheten, utan fastmer så, att han går till erfarenheten såsom något givet, men ej för att empiriskt undersöka den, utan för att pröva den med hänsyn till frågan, om däri kan påvisas ett giltighetsmoment, ett moment apriori. Aprioribegreppet är väsentligt för filosofien i den meningen, att filosofi för Kant är möjlig, blott för såvitt den kan uppställa syntetiska omdömen apriori, enär endast dessa garantera nödvändighet och allmängiltighet, och enär filosofiens uppgift alltid i främsta rummet är att fastställa det som gäller.

Ehuru Kants aprioribegrepp ingalunda är entydigt, utan stundom användes för att beteckna den genetiska oavhängigheten av erfarenheten, stundom åter i logisk eller transcendental betydelse för att angiva, att något gäller oavhängigt av erfarenheten, så är

¹ Kr. d. r. V.², sid. 654; Kr. d. pr. V., sid. 56; Kr. d. Urth., sid. 151; Gr. z. Meth. d. Sitten, sid. 84.

² C. S t a n g e: Die Ethik Kants, 1920, sid. 37 ff; jfr ovan, sid. 83 f.

det ej svårt att se, att endast den senare användningen från Kants utgångspunkt är tillåten. Även om hans ståndpunkt historiskt sett ej låter sig så enkelt formulera, och även om man historiskt är förpliktad att noga skilja mellan Kants ursprungliga åskådning, och den form, vari denna framträder, sedan den genomgått de olika nykantianska riktningarnas behandling, så äro vi dock, när det blott gäller att karaktärisera den "Kantiska typen", berättigade att bortse härifrån, och i motsats mot allt vad genetiskt resp. psykologiskt apriori och anlagsapriori heter beteckna Kants aprioriuppfattning såsom transcendentalt apriori.

VIII.

Apriori såsom omedelbar förnuftskunskap.

Hos J. F. Fries och den Friesska skolan möta vi åter ett aprioribegrepp, som, ehuru det uppväxt ur Kants aprioribegrepp, måste betecknas såsom dettas raka motsats. Är Kants apriori kritiskt, så är Fries' däremot dogmatiskt, är Kants apriori transcendentalt och antipsykologistiskt, så är Fries' apriori antitranscendentalt och psykologistiskt. Detta omdöme hava vi nu att närmare motivera.

Den mest betydande representanten för den Friesska filosofien för närvarande, L. Nelson, har i anslutning till Fries sökt uppvisa, att det kunskapsteoretiska problemet icke är något annat än ett ofruktbart skenproblem¹. Under sådana förhållanden kunde man vänta, att allt vad som är riktat på detta problems lösning, såsom aprioribegreppet och den transcendentala deduktionen, skulle bortfalla. Så är emellertid ingalunda förhållandet. Både apriori- och transcendentalt begreppen möta inom den Friesska filosofien, ehuru då naturligtvis i annan betydelse än hos Kant. Vad särskilt aprioribegreppet beträffar, är ju R. Otto den näst Troeltsch mest bekante förespråkaren för ett religiöst apriori.

¹ L. Nelson: Über das sogenannte Erkenntnisproblem 1908; Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie, 1911. Jfr ock härtill min undersökning: Det religionsfilosofiska grundproblemet, 1921, Kap. VII:1.

Fries utgår vid sin undersökning¹ från Kants „Kritik der reinen Vernunft”, vars resultat han delvis accepterar men vars problemställning och metod han förkastar. Såsom huvudfelet hos Kant betecknar han, att denne på transcendental väg sökte lämna bevis för kategoriernas giltighet, ett företag, som från början är dömt att misslyckas. Att Kant kommit in på denna transcendentala avväg beror på ett fel i själva hans ursprungliga frågeställning. Redan i hans fråga, „wie sind synthetische Urteile a priori möglich?” framträder detta fel. Den utgår nämligen från förutsättningen att varje kunskap är ett omdöme, men denna förutsättning är falsk. Omdömet är blott en art av kunskap, nämligen den tänkta, den begreppsliga kunskapen, vilken såsom sådan alltid blott är medelbar. Men denna medelbara kunskap hänvisar på en annan kunskapsart, den omedelbara kunskapen, såsom grunden för sin sanning. „Der Grund seiner Wahrheit liegt also in dieser unmittelbaren Erkenntnis”². Så är varseblivningen en omedelbar kunskap a posteriori, och så gives det en *dunkel, omedelbar förnuftskunskap*, vilken ligger till grund för metafysikens syntetiska omdömen a priori. Om man förbiser denna åtskillnad mellan kunskap och omdöme, är förvirringen oundviklig. Då kommer man, såsom kunskapsteorien i allmänhet gör, att på den omedelbara kunskapen tillämpa, vad som gäller om den medelbara omdömeskunskapen. Måste omdömet bevisas eller begrundas, så överför man denna fordran också till den omedelbara kunskapens område, och kräver att även den omedelbara förnuftskunskapen skall begrundas, och då detta är omöjligt medelst de vanliga vetenskapliga metoderna, måste man för detta skenproblems lösning gripa till den transcendentala skenmetoden. Häremot måste emellertid hävdas, att det ligger i den omedelbara kunskapens väsen att icke kunna bevisas eller begrundas, men tillika att icke behöva något bevis. Den omedelbara kunskapen är såsom sådan höjd över varje misstag. Omdömeskunskapen åter såsom en av viljan frambringad syntes är underkastad allahanda misstag, och måste därför, om den gör

¹ J. F. Fries: Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft, 2. Aufl. 1828; Wissen, Glaube und Ahndung 1805, neu herausg. von L. Nelson, 1905.

² Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft I, sid. 24.

anspråk på att gälla, rättfärdigas, antingen genom att bevisas, d. v. s. återföras på andra omdömen, vilkas giltighet förut är ådagalagd, eller, när det gäller grundomdömena, vilka såsom sådana ej kunna bevisas, genom att begrunda dem, d. v. s. återföra dem på en omedelbar kunskap såsom deras grund. Emellertid medger Fries, att den omedelbara förnuftskunskap, som ligger till grund för metafysikens aprioriska satser, ej utan vidare påträffas i vår inre erfarenhet, utan måste hämtas fram ur vår dunkla, omedvetna förnuftsgrund medelst en "antropologisk" deduktion.

Härav framgår, i vilken mening Fries' åskådning måste karaktäriseras såsom dogmatisk. Kant och kriticismen i allmänhet uppkastar giltighetsfrågan även och framför allt i fråga om de högsta metafysiska frågorna. Enligt Fries äger man däremot under somliga förhållanden ej rätt till denna fråga, utan måste utan varje kritisk prövning acceptera vissa metafysiska grundsatser såsom härflutna ur förnuftets omedelbara kunskap. Det mänskliga förnuftets självförtroende proklamerar av Fries såsom högsta filosofiska grundsats, då "denna tro är den första förutsättningen för varje förnuftig kunskap". I viss mening kan också kriticismen tillägna sig denna grundsats. Även den utgår från förutsättningen, att det gives giltighet och sanning, och gör varken gemensam sak med den absoluta skepticismen eller söker motbevisa den. Ty i och med att man söker bevisa, att det överhuvud gives giltighet och sanning, har man från början ställt sig på skepticisomens mark och därmed omöjliggjort sitt tilltänkta bevis. Från den absoluta skepticismen leder ingen väg över till erkännande av någon giltighet och sanning. Därför måste detta fastmer bilda förutsättningen och utgångspunkten. Att det gives giltighet står redan på förhand fast för kriticismen, frågan är blott, genom vilka kriterier det giltiga kan skiljas från det ogiltiga, och vilka kunskaper och upplevelser bära denna giltighetsprägel. Själva grundsatsen om "förnuftets självförtroende" för sålunda icke nödvändigt till dogmatism. Men de konsekvenser, som Fries drager därur, leda däremot oundvikligen till dogmatism. Först och främst göres denna grundsats gällande, icke i sin fullkomligt allmänna mening, utan som om den också skulle innehålla en utsaga om förnuftets rätt att lita på sina innehållsligt bestämda idéer och ej behöva underkasta dessa kritikens prövning. När

Fries antar en omedelbar förnuftskunskap, så är detta ingenting annat än ett dogmatiskt påstående; när han gör gällande, att omedelbarheten utesluter möjligheten av misstag, så är detta åter ett dogmatiskt påstående, likaså när han med hjälp av grundsatsen om förnuftets självförtroende gör övergången från det medvetenhetsimmanenta till den transcendentala verkligheten.

Med denna vidsträckta, dogmatiska användning av grundsatsen om förnuftets självförtroende sammanhänger Fries' och hans skolas avvisande av den transcendentala metoden för uppvisande av det aprioriska och därmed hävdande av erfarenhetens objektiva giltighet. Då denna metod nämligen från den givna erfarenheten vill gå tillbaka till dess nödvändiga och allmängiltiga betingelser och genom dessa vill finna erfarenhetens objektiva giltighet garanterad, så vilar hela detta betraktelsesätt på en *petitio principii*; erfarenheten, vars giltighet skall bevisas, är redan på förhand antagen såsom giltig¹. Är den transcendentala metoden således oanvändbar för fastställande av kunskapens giltighet, så duger den ej heller att legitimera någon annan giltighet. När den "kunskapsteoretiskt förfarande etiken" frågar efter ett giltighetskriterium för den etiska kunskapen eller efter ett kriterium för den sedliga pliktens förbindlighet, så är enligt Nelson detta en fordran, vars uppfyllbarhet utan svårighet kan påvisas. "Det fordrade kriteriet kan nämligen icke själv vara en kunskap. Ty denna förutsattes ju här just som problematisk och behövde därför å sin sida först prövning på grund av ett annat kriterium. Men vore kriteriet icke själv en kunskap, så måste vi dock, för att kunna använda det som kriterium, äga kunskap om det. Men för att denna kunskap skulle kunna förutsättas som giltig, måste kriteriet redan användas på den. Men det kan icke användas, om vi icke redan veta, att denna kunskap är giltig. Det kan alltså icke givas något kriterium av det givna slaget"². De etiska principerna kunna lika litet som de teoretiska grundomdömena begrundas genom bevis eller demonstration. Skola de begrundas, måste man således också här taga sin tillflykt till en antropolo-

¹ L. Nelson: Über das sogenannte Erkenntnisproblem, sid. 59. Jfr "Det religionsfilosofiska grundproblemet", Kap. VII.

² L. Nelson: Kritik der praktischen Vernunft, 1917, sid. 45 f.

gisk deduktion, som består däri, att de återföras på en "omedelbar, men ursprungligen dunkel kunskap"¹.

Denna omedelbara, dunkla förnuftskunskap, som är höjd över varje misstag och själv ligger till grund för alla syntetiska omdömen a priori, — vilka kunna ådagalägga sin giltighet blott genom sin överensstämmelse med förnuftskunskapen och äga betydelse blott därigenom att de äro begreppsliga uttryck för den, — denna omedelbara förnuftskunskap hämtar icke sin giltighet från erfarenheten, utan från förnuftet och dess självvisshet, och är alltså det egentliga apriori inom Fries' filosofi. Och dock är Fries angelägen om att giva sin aprioriåskådning ett empiriskt, psykologiskt fundament, ehuru han på samma gång maskerar sin åtgärd genom att benämna den "antropologisk deduktion". Detta uttryck skall nämligen blott angiva, att det ej är fråga om en psykologisk undersökning efter vanlig exakt-empirisk-psykologisk metod, utan om klarläggandet av det, som i den inre erfarenheten är givet såsom dunkel, omedelbar kunskap. Men detta medför ej någon förändring i deduktionens grundkaraktär, vilken, även med den angivna inskränknigen, måste betecknas såsom empirisk och psykologisk.

Denna iakttagelse riktar vår kunskap om aprioribegreppets betydelse och innebörd enligt den Friesska filosofien med ännu ett karaktärsdrag. Kan det med skäl ifrågasättas, om apriori i kriticismsens sammanhang skall beteckna en realitet eller blott ett särskilt betraktelsesätt av det givna, om det själv är något givet eller blott ett kunskapsteoretiskt hjälpbegrepp, så framgår däremot av den antropologisk-psykologiska deduktionen tydligt, att den Friesska filosofiens apriori tänkes såsom en realitet, såsom något psykologiskt givet. Deduktionens mening är nämligen att bringa denna psykologiska realitet, som är given såsom "dunkel kunskap" eller "känsla" till klart medvetande. Härmed sammanhänger ock, att apriori icke såsom hos Kant bestämmes såsom något rent formalt, utan i stället betecknar innehållsligt bestämda idéer. Även om man här ej vill tala om medfödda idéer eller anlag, så påminner dock denna åskådning i många avseenden om de äldre aprioriuppfattningarna. Särskilt iögonen-

¹ O. a. a., sid. 56.

fallande är motsvarigheten i vissa stycken med det stoisk-rationella apriori. Liksom där evidensen häftar vid å ena sidan de omedelbara varseblivningarna, å andra sidan "koinai énnioiai", dessa för alla människor gemensamma grunduppfattningarna, så är giltigheten enligt Fries i första hand knuten till den omedelbara kunskapen, som å ena sidan är en aposteriorisk varseblivningskunskap, å andra sidan en apriorisk förnuftskunskap. Liksom stoicismen lägger stor vikt vid skillnaden mellan de på naturlig väg ur erfarenheten framvuxna, spontant bildade "koinai énnioiai" och de villkorligt och konstmässigt bildade begreppen och satserna och tillskriver de senare giltighet blott försåvitt de kunna bringas i samklang med de förra, så skiljer Fries mellan den i sig vissa förnuftskunskapen och den ovissa omdömeskunskapen, vilken senare han tillerkänner giltighet blott försåvitt den överensstämmer med och är uttryck för den förra. På grund av dessa paralleltankar får dock ej den stora åtskillnaden mellan dessa båda teorier förbises, vilken har sin grund först och främst i den Friesska filosofiens ursprungliga rationalistiska karaktär, varemot den stoiska aprioriuppfattningen i dess slutliga form framgått ur en kompromiss mellan den ursprungliga sensualismen och den senare inympade rationalismen¹.

¹ Ehuru Fries förkastar Kants transcendentala metod, möter dock ofta begreppet "transcendental" hos honom, något som ej bidrager till klarheten. Vanligen brukas det i samma betydelse som "transcendent". Så i hans lära om den "transcendentala idealismen", enligt vilken giltighet i betydelsen av transcendental realitet blott tillkommer idéerna, vilka ha avseende på tinget i sig, då däremot vår naturkunskap blott har relativ giltighet till följd av att förnuftet här är bundet vid sinnlighetens former, något som särskilt antinomiläran ådagalägger. Lika oegentligt brukas begreppet i uttrycket "transcendental sanning", vilket innebär fordran på kunskapens överensstämmelse med sitt transcendentala föremål, vilket postulat åter vilar på grundsatsen om förnuftets självförtroende. — Vi måste här avstå från att framställa, huru Fries utformar sin idélära samt huru han fyller den med innehåll genom „praktische Belebung" samt genom sin aningslära, och hänvisa härför till de antydningar, som blivit gjorda i sammanhang med framställningen av R. Ottos aprioriåskådning, ovan sid. 54.

Av intresse hade varit att vid undersökningen om apriori såsom omedelbar förnuftskunskap även till jämförelse upptaga J a c o b i s "troskänsla" och framför allt betydelsen av begreppet le coeur såsom särskilt religiöst organ och religiös norm hos P a s c a l: "Le coeur a ses raisons que la raison ne

IX.

Apriori såsom psykologisk funktion.

Från en ursprungligen mera empiristiskt-biologistisk åskådning har G. Simmel, i den mån hans intresse började riktas på historie- och kulturfilosofiska uppgifter, alltmera närmat sig Kant, vilkens criticism han vill se tillämpad även på historien och sociologien. När han från Kant upptager aprioribegreppet, visar emellertid hans ursprungliga åskådning sina efterverkningar genom den i psykologistisk och biologistisk riktning gående omtolkning, som han underkastar detta begrepp. Är han således tillsammans med Fries representant för ett psykologiskt apriori, så har han dock kommit till denna ståndpunkt på helt annan väg än Fries, varför ock hans psykologism är i grunden skild från dennes. Vad Fries avvisade såsom den mest ödesdigra "transcendentala fördomen", nämligen den Kantiska principen, att vår kunskap icke har att rätta sig efter sitt föremål, utan att fastmer föremålet rättar sig efter vår kunskap ("den kopernikanska omvälvningen"), bildar för Simmel utgångspunkten. I likhet med F. A. Lange uppfattar han apriori såsom grundat i vår själsliga organisation. Det betydelsefullaste i Kants åskådning är enligt Simmel uppfattningen av medvetandet såsom skapande kraft, formande produktivitet, andlig energi, medvetenhetslivet såsom dynamiskt skeende, skapande funktion och formgivande verksamhet¹.

connaît point. On le sent en mille choses. C'est le coeur qui sent Dieu. et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi parfaite, Dieu sensible au coeur" (Pensées, ed. Flammarion, Les meilleurs auteurs classiques, sid. 259). "Ils en jugent par le coeur, comme les autres en jugent par l'esprit. C'est Dieu lui-même qui les incline à croire" (sid. 98). "La raison n'y peut rien déterminer" (sid. 101). Förhållandet mellan coeur, inspiration och sentiment, sid. 262. "Il faut donc, après avoir connu la vérité par la raison, de tâcher de la sentir et de mettre notre foi dans le sentiment du coeur" (sid. 264). — Måhända kunde denna fråga behandlas i ett större sammanhang, och linjen dragas mellan Augustinus' "cor nostrum" och Pascals "coeur" såsom religiös princip. Även från detta måste vi här avstå, då det, trots det intresse det kunde äga för vår fråga, dock skulle föra för långt från den egentliga uppgiften.

¹ G. Simmel: Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 3. Aufl. 1907, sid. 5 ff, 37, 42 f; Kant, Sechzehn Vorlesungen, 3. Aufl. 1913, sid. 99 f.

Denna synpunkt vill Simmel nu se utsträckt till alla områden. Kant har genomfört den med avseende på naturen, i det han uppvisat, att de naturbildande lagarna icke äro något annat än vår andes egna lagar. Men då "*de andliga funktioner, som Kant beskriver såsom kunskapens apriori*" uteslutande skola gälla för den bestående naturvetenskapliga kunskapen, blir frågan, "om icke erfarenheten av själsliga ting blott 'är möjlig' under aprioriska förutsättningar, som felas i det Kantiska systemet, om icke t. ex. den kausalitet, genom vilken vi begripa inträdandet av en föreställning såsom framkallad av en annan, är principiellt skild från förorsakandet av en fysisk rörelse genom en annan" ¹. Har Kant sålunda åstadkommit befrielse från naturalismens välde, så kräves nu en liknande befrielse från historicismen ². Historien är icke blott en reproduktion av det som tilldragit sig, utan en andlig aktivitet, som av sitt stoff skapar en ny bild ³. Och samma andliga aktivitet tar sig uttryck i det etiska, estetiska och religiösa. Viljefunktionen är den skapande sedliga kvaliteten. Det är ej så, att viljan blir god genom att rikta sig på ett gott föremål, utan föremålet blir först gott genom att vara innehåll i en god viljeakt. „Das sittliche Wollen erzeugt, ganz wie das theoretische Erkennen, erst seinerseits seinen Gegenstand, weil dieser Gegenstand ausser der Funktion, die ihn trägt und in der er für uns wirklich wird, überhaupt nicht besteht" ⁴. Naturligtvis erbjuder det estetiska ingen svårighet vid försöket att anlägga en liknande synpunkt. För huru Simmel vill genomföra den med avseende på religionen har ovan redogjorts ⁵.

Till grund för denna uppfattning ligger skiljandet mellan form och innehåll, som Simmel verkställer på ett om Aristoteles erinrande sätt. Världen är given såsom ett innehåll, som i sin omedelbarhet och rena innehållslighet ej av oss kan uppfattas. Fattbar blir den först därigenom att vi upptaga den i någon av våra aprioriska former och därmed tillika omskapa den. Sådana aprioriska former äro "den praktiska verkligheten", vetenskapen,

¹ Die Probleme der Geschichtsphilosophie, sid. 5.

² O. a. a., sid. VIII.

³ O. a. a., sid. 42 f.

⁴ Kant, sid. 99.

⁵ Sid. 52 f.

konsten, religionen, rätten m. fl. Till sin innehållssida äro de alla uppbyggda av samma värld, vilken de var och en framställa under sin speciella synvinkel. Principiellt kunde därför varje innehåll ställas under vetenskapens, konstens eller religionens synpunkt. Att detta faktiskt ej låter sig göra beror på att uppbyggandet av dessa olika världar "blott realiseras i den historiska gestaltens oundvikliga ofullkomlighet"¹. Likaledes kunna dessa skilda världar principiellt icke komma i konflikt med varandra, enär var och en av dem blott framställer tillvaron i dess helhet under sin synpunkt, och de olika synpunkterna aldrig skära varandra. Var och en av dem uttrycker totaliteten på sitt särskilda språk och efter sin egen sakliga logik.

Att detta aprioribegrepp väsentligen avviker från Kants ligger i öppen dag. Därvid betyder den olikhet mindre, som Simmel i första rummet framhäver, att Kant väl genomfört sin aprioriuppfattning med avseende på den naturvetenskapliga kunskapen men däremot ej på historiens område². Ty även om man i likhet med Simmel och Rickert vill utsträcka den till historien, så innebär detta icke någon egentlig förändring i själva aprioribegreppets struktur. Så blir däremot fallet, när Simmel söker utplåna den skarpa gränsen mellan det aprioriska och empiriska. - Är Kant outtröttlig att betona, att han i sin aprioriundersökning blott har att göra med det som är "strängt apriori", och att motsatsen mellan detta och det empiriska icke är ett relativt, utan ett absolut motsatsförhållande, så få vi däremot hos Simmel höra, „dass das Kantische Apriori nur die äusserste Stufe einer Reihe ist, deren niedere tief in die Einzelgebiete der Erfahrung hinunterreichen. Sätze, die gleichsam von oben gesehen, empirisch sind, d. h. eine Anwendung der allgemeinsten Denkformen auf spezielles Material darstellen, können für ganze Provinzen des Erkennens als Apriori funktionieren"³. „Indem wir heute die Erfahrung sich viel höher hinauf erstrecken lassen, als er (Kant) es tat, erstreckt sich uns das Apriori viel tiefer hinunter"⁴. Detta

¹ G. Simmel: Hauptprobleme der Philosophie, 1910, sid. 16 f; Die Religion, 2. Aufl. 1912, sid. 10 ff; Die Probleme der Geschichtsphilosophie, sid. 57.

² O. a. a., sid. 5.

³ O. a. a., sid. 5 f.

⁴ O. a. a., sid. 6.

sammanhänger med den andra huvudavvikelsen från Kants uppfattning och som består däri, att Simmel fattar apriori såsom en real funktion. „Das Apriori spielt eine dynamische Rolle in unserem Vorstellen, es ist eine reale Funktion die in ihrem schliesslichen objektiven Resultate, der Erkenntnis, investiert oder kristallisiert ist; seine Bedeutung erschöpft sich nicht in dem logischen Inhalt der Begriffe, in denen es nachträglich ausdrückbar ist, sondern in seiner Wirksamkeit für das Zustandekommen unserer Erkenntniswelt”¹. Visserligen är Simmel medveten om, att apriori kan brukas i en helt annan, kunskapsteoretisk mening, som ej har något att skaffa med den psykologisk-funktionella processen, utan blott har avseende på kunskapen själv², men denna insikt blir för honom städse ett dött kapital, och när han talar om apriori och aprioriska kategorier, förstår han alltid därunder det psykologiska, funktionella apriori. Därför utgår han också i sitt bedömande av Kants aprioritetslära³ från förutsättningen, att även Kant borde ställa den psykologiska frågan i förgrunden. Endast så kan man förstå, att han mot Kant kan rikta den förebråelsen, att han framställer kausallagen såsom en medveten princip, och härtill fogar anmärkningen: ”den formel, i vilken kausallagen blir oss medveten, är blott den reflekterande tydningen av den själsliga verklighet i oss, som den erfarenhetsbildande funktionen reallt utövar. *Denna senare är alltså det verkliga apriori*”. Gentemot denna anmärkning kan svaras, att frågan om i vad grad kausallagen är medveten från transcendental synpunkt överhuvud icke är någon fråga, lika litet som man från denna synpunkt kan inlåta sig på att bakom det kunskapsteoretiska apriori söka det ”verkliga apriori” i en reallt utövad psykologisk funktion. Det transcendentala apriori har någon mening, blott om det tjänar som uttryck för en överindividuell giltighet. Det är därför endast konsekvent, att Kant sorgfälligt undviker att för denna överindividuella giltighets begrundande åberopa sig på en av det individuella medvetandet utövad psykologisk funktion, och att han i stället gestaltar sin undersökning till en analys av de omdömen

¹ O. a. a., sid. 9.

² O. a. a., sid. 9 Anm.

³ Kant, sid. 22 ff.

och satser, som uppträda med giltighetsanspråk, varvid dessa prövas med hänsyn till de i dem innehållna aprioriska momenten i detta uttrycks rent kunskapsteoretiska betydelse. För Kant var problemet, att genom kunskapsteoretisk analys förstå den givna erfarenhetskunskapen och den vetenskapliga kunskapen och grunden för deras giltighet, men däremot ej att förstå dem såsom psykologiska produkter av skapande andliga energier.

Att Simmel även sedan han formellt upptagit det kunskapsteoretiska apriori i sin åskådning kunnat låta sitt föregående psykologiska apriori kvarstå oförändrat vid sidan därav, får sin förklaring i att han aldrig gör allvar i att genomföra den kunskapsteoretiska synpunkten. Såsom föreningsband mellan de båda uppfattningarna tjänar även hans övertygelse, att den skapande utvecklingen frambringar ideal, vilka sedan de en gång väl blivit uppställda äga en giltighet av tidlös art. Så kunna empirismen, från vilken han utgick, och rationalismen, som han alltmera närmade sig, på samma gång uppehållas.

Så länge Simmel håller sig utslutande till den psykologiska aprioriuppfattningen är det utan vidare klart, att apriori för honom har betydelsen av en real kraft, som bemäktigar sig ett reall innehåll och omformar det efter sin bild. Detta är en enkel konsekvens av den psykologiska uppfattningen, vilket vi redan förut kunnat konstatera hos Fries. Mera invecklad blir frågan, då aprioriproblemet betraktas från kunskapsteoretisk synpunkt. Då är det icke lika självklart, att apriori skall äga real betydelse. När den kunskapsteoretiska synpunkten står i förgrunden, kan Simmel därför till och med vid något tillfälle låta undfalla sig ett yttrande som tyder på möjligheten av att själva det grundläggande skiljandet mellan kunskapens form och innehåll är att betrakta såsom en fiktion, och att alltså den aprioriska formen ingalunda är en real psykologisk kraft. „Mag dies ein Zirkel und eine Fiktion sein, die aus dem Einheitlichen und Beschränkten erst ein doppeltes Absolutes herausdichtet, um durch dessen gegenseitige Beschränkung jenes zurückzugewinnen, — so knüpft es sich doch wohl an die Grundtatsache des höheren organischen Lebens, das nur aus der Vermischung zweier entgegengesetzter Potenzen eine neue Lebenseinheit entspringt”¹.

¹ O. a. a., sid. 40.

X.

Apriori såsom kunskapsteoretisk fiktion.

Den hos Simmel till sist framskymtade möjligheten att apriori måhända är att betrakta blott såsom en kunskapsteoretisk fiktion måste nu närmare fattas i sikte. Av betydelse är härvid särskilt H. Vaihingers fiktionsteori¹. Visserligen har Vaihinger icke i detta sammanhang upptagit apriorifrågan till behandling. Vad som med avseende härfpå är att finna hos honom, inskränker sig till enstaka antydningar, så t. ex. då han mot Kants skiljande mellan kunskapens form och dess innehåll anmärker: „So wird man nicht fehlgehen, wenn man manche Missgriffe, welche Kant begangen hat, seiner falschen Verwertung dieser Methode zuschreibt. Wenn er überall Form und Inhalt des Erkennens scheidet, so scheint dies eine Trennung zu sein, welche viele Bedenken gegen sich hat, und bei der Kant nicht die Gefahr vermied, *fiktive Abstraktionen* in wirkliche Trennungen zu verwandeln”².

Såsom en konsekvens av hans idealistiska positivism, för vilken sinnesförnimmelserna eller varseblivningarna är det enda i egentlig mening reala, följer, att han måste avvisa varje tanke på ett reallt apriori. Men därav följer icke utan vidare, att han måste betecknas såsom motståndare till varje aprioriteori. Hans fiktionlära möjliggör fastmer aprioribegreppets accepterande i viss mening³. När han nämligen betecknar allt, som icke är omedelbar sinnesförnimmelse eller sammanhang av förnimmelser såsom

¹ H. Vaihinger: Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus, 1911.

² O. a. a., sid. 375 f.

³ Vaihingers direkta mening angående aprioribegreppet är svår att med säkerhet fastställa; måhända betraktar han det från sin sensualistisk-positivistiska ståndpunkt såsom en icke-ändamålsenlig fiktion, som man därför bör låta falla. Härfpå kommer det emellertid icke an. Även från annan ståndpunkt än Vaihingers kan man anlägga en motsvarande fiktionssynpunkt på aprioribegreppet utan att därför behöva avvisa det. Och endast i denna senare betydelse hava vi intresse av fiktionsteorien, i det den ådagalägger möjligheten av en aprioriuppfattning, för vilken, i motsats mot den psykologistiska åskådningen, *apriori ej behöver beteckna något reallt-verkligt*.

fiktion, och när sålunda icke blott vissa, utan över huvud alla vetenskapernas begrepp, de erfarenhetsbetingande kategorierna, frihetsidéen och de religiösa idéerna betecknas som fiktioner, så är meningen därmed ej att bestrida deras värde och betydelse. Med fiktionsbegreppet vill Vaihinger på en gång hävda, att dessa begrepp och idéer sakna real existens och därför ock sanning i ordets vulgära mening, men att de dock äro nödvändiga och nyttiga hjälpbegrepp, som vi måste tillgripa för att komma tillrätta med den givna erfarenheten, och som äro oskadliga, blott man är medveten om deras fiktiva karaktär, d. v. s. att de ej utsäga något om verklighetens väsen, utan äro redskap att orientera sig i det givna. Måttstocken för fiktionernas användning är över allt deras ändamålsenlighet; härigenom skilja de sig från hypoteserna, som göra anspråk på att vara sanna och som därför måste verifieras, varemot de ej kunna säkerställas genom att deras ändamålsenlighet uppvisas. Hypotesens rättstitel är dess sannolikhet, fiktionens dess ändamålsenlighet¹.

Det ligger nära till hands att tillämpa denna fiktionsteori på motsatsen mellan det aprioriska och empiriska. Denna motsats skulle då icke vara av real innebörd, utan helt enkelt vara att betrakta såsom ett tänkandets "konstgrepp", när det ej på annan väg kan komma tillrätta med den givna verkligheten. Något liknande antyder Vaihinger i fråga om motsatsen mellan jaget och "tinget i sig" hos Kant. „Ohne einen solchen künstlichen Rechnungsansatz können wir gar keine Philosophie treiben: so geht man in allem Denken notwendigerweise aus von dem Schein des Gegensatzes der Dinge und des Ich, um diesen Rechnungsansatz dann selbst wieder aufzuheben”². Om vi bortse från Vaihingers speciella filosofiska åskådning och hans sensualistiska erfaren-

¹ O. a. a., sid. 129 ff., 143 ff. Gentemot Vaihingers fiktionsteori kan anmärkas, att den genom sin universella utsträckning förlorar åtskilligt av den betydelse, som den, mera partikulärt tänkt, kunde äga. Betecknas allt begreppsligt tänkande och alla vetenskapliga begrepp såsom fiktiva, så förlorar fiktionsbegreppet sin karaktäristiska betydelse såsom beteckning för en viss art av begrepp, och blir i stället en dimmig bestämning av hurudant allt vårt tänkande är beskaffat. Om *allt* tänkande betecknas som fiktivt, blir det praktiska resultatet därav ungefär detsamma, som om intet mer vore fiktivt.

² O. a. a., sid. 272.

hetsbegrepp, och i stället använda oss av det kritiska erfarenhetsbegreppet¹ samt därefter anlägga fiktionssynpunkten, blir resultatet följande: Erfarenheten, som är given såsom en omedelbar enhet, kan på grund av vårt tänkandes diskursiva karaktär av oss icke uppfattas i denna sin enhetliga, omedelbara givenhet. För att bemäktiga oss den, måste vi därför i enlighet med vår teoretiska natur tillgripa det fiktiva särläggandet av det i erfarenheten enhetligt givna i dess aprioriska och empiriska moment för att sedan genom dessas sammanställande kunna konstruera erfarenheten såsom helhet².

XI.

Apriori såsom allmängiltigt värde.

Ett huvudkännetecken på det transcendentala apriori är allmängiltigheten. Men vad denna giltighet innebär, kan tänkas på olika sätt. Alltsedan H. Lotze har begreppet „Geltung” blivit allmänt gängse inom filosofien, så att det nu påträffas såsom grundbegrepp i de flesta filosofiska riktningar, t. ex. i så motsatta uppfattningar som H. Rickerts och J. Rehmkes. Lotze, som är klart medveten om, att aprioribegreppet ej får fattas i genetisk utan blott i rent logisk mening såsom formal förnuftsnödvändighet, ser såsom dess kännetecknande drag dess självklarhet. En sanning betecknas som apriori eller allmängiltig, om dess innehåll, sedan det väl engång blivit tänkt, tillskriver sig själv evig giltighet, utan att vänta på erfarenhetens verifikation. „Die sachliche Selbstverständlichkeit ihres Inhalts fällt uns zuerst auf, und macht sie von aller Bestätigung durch Erfahrung unabhängig”³. Här träder nu giltighetssynpunkten in; en sanning kan varken sägas vara eller ske, utan den ”gäller”; och på samma

¹ Jfr ”Det religionsfilosofiska grundproblemet”, Kap. V.

² För att fullkomligt ntsöndra varje psykologistisk föreställning, kan saken ock framställas så, att vi ej kunna fastställa *erfarenhetens giltighet* på annat sätt, än att fiktivt sär lägga dess giltighetsmoment och dess blott givna moment.

³ H. Lotze: System der Philosophie I, Logik, 1874, § 329. Angående apriori enligt Lotze, jfr sid. 512—535.

sätt med värdena. Intet är värdefullt blott därigenom att det är, utan det måste bevisa sitt värde genom sin förmåga att framkalla lust. Kunde det härav synas, som om värdet alltså ginge upp i den akt, varigenom det erfares såsom värdefullt, och att det alltså i denna mening vore ett skeende, så är dock icke heller detta fallet. Redan innan lusten inträder, består värdet, nämligen i den meningen, att det förtjänade bifall. Även värdena "gälla" alltså.

Denna tankegång bildar utgångspunkten för den *W i n d e l b a n d-R i c k e r t s k a* värde- och aprioritetsläran, som egentligen icke betecknar någon ny typ vid sidan av det transcendentala apriori, utan blott en modifikation av detta. Här får apriori betydelsen av de allmängiltiga värden, som ligga till grund för allt kulturliv. Såsom vetenskapens apriori har *det* att gälla, som är den nödvändiga förutsättningen för att av det givnas oöverskådliga mångfald skall kunna bildas en sådan överskådlig bild, som vetenskapen vill giva. „In jeder naturwissenschaftlichen und in jeder historischen Darstellung machen wir eine Reihe von Voraussetzungen, die als das „a priori“ der wissenschaftlichen Begriffsbildung zu bezeichnen sind. Sie stecken, soweit sie hier in Betracht kommen, vor allem im Begriff des Naturgesetzes als des unbedingt allgemeinen Urteils einerseits und im Begriff des Kulturwertes, auf den jedes historische Objekt bezogen wird, andererseits”¹. Alltså kort uttryckt: utan naturlagar ingen naturvetenskap — alltså äro dessa allmänna lagar naturvetenskapens apriori; utan giltigheten av vissa kulturvärden ingen historia — alltså äro dessa allmänna kulturvärden det historiska apriori; utan ett kategoriskt imperativ ingen sedlighet — alltså har detta att gälla som etiskt apriori o. s. v. — Av särskilt intresse är att iakttaga, huru Kants apriorisystem, som i sin ursprungliga form omfattar hela den vetenskapliga förnuftslogikheten, hos Rickert smälter tillsamman till några få urkategorier.

¹ H. Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 2. Aufl. 1913, sid. 278; jfr sid. 586 ff.

XII.

Analysens resultat.

Såsom redan inledningsvis blivit framhållet, åsyftar vår analys av aprioribegreppet varken att giva en historiskt fullständig framställning av begreppets utveckling, ej heller att giva en systematisk överblick över de möjliga aprioriformerna. Då vi alltså icke haft anledning att lägga en logisk disjunktion till grund för undersökningen, behöva vi icke heller nu att fråga efter disjunktionens fullständighet. Vad vi behöva för vår undersökning, hava vi funnit, nämligen en rad olika apriorityper, som mer eller mindre göra sitt inflytande gällande i den närvarande diskussionen över frågan om det religiösa apriori, där de dock ofta förekomma, icke i den här framställda typrenheten, utan sammanvävda med varandra, så att några motiv hämtats från den ena, några från den andra aprioritypen. För överskådlighetens skull må de skilda formerna här ställas vid sidan av varandra.

1. Det allmängiltigt-aprioriska, som vi finna i vår erfarenhet, är ett lån från en annan transcendent värld, där det, som här gäller, har sin substantiella tillvaro. Blott försåvitt vi hava (en preexistent) del i denna andra värld, kan det vara tal om någon giltighet. Att vi ur det givna kunna hämta anledning att uppställa giltighetstanken, oaktat denna ej har sin grund i det givna, förklaras genom "återerinring": det platonska apriori.

2. Apriori är lika med det för alla människor gemensamma naturliga ljuset, nämligen grundidéerna om Gud, själens odödlighet, rätt och orätt o. s. v., vilka betyga sig såsom giltiga genom en i dem inneboende orubblig evidens: stoisk-rationellt apriori.

3. Det aprioriska tänkandet är själv ett stycke av eller identiskt med det absoluta varandet, en omedelbar instrålning av lumen æternum: ontologiskt apriori.

4. Apriori är lika med "medfödda idéer": Cartesius.

5. Alla föreställningar äro apriori i betydelsen virtuellt medfödda: Leibniz.

6. Apriori är lika med det erfarenhetsbetingande i logisk mening. Dess kännetecken äro sträng allmängiltighet och objektiv nödvändighet. Aprioriteten uppvisas på transcendental väg: transcendentalt apriori, Kant, nykantianismen.

7. Apriori är en dunkel, omedelbar förnuftskunskap, som ligger till grund för alla metafysiska satsar. Såsom omedelbar kunskap kan det ej bevisas eller begrundas, men är höjt över allt tvivel i kraft av förnuftets självförtroende. Det uppvisas genom psykologisk-antropologisk metod: Friesska skolan.

8. Apriori är medvetandet självt, uppfattat såsom produktiv andlig energi, såsom real psykologisk funktion, som genom sin spontana verksamhet frambringar och formar de olika totala världsbilderna och livssystemen: Simmel.

9. Apriori är en kunskapsteoretisk fiktion. När vi på grund av vårt tänkandes natur ej kunna fatta erfarenheten såsom omedelbar enhet, särlägga vi den i dess aprioriska och empiriska moment. Genom aprioribetraktelsen nås alltså icke någon insikt i tillvarons verkliga väsen, och dock är den icke utan sitt gagn, enär den möjliggör för oss att fatta den givna erfarenheten med hänsyn till dess giltighet.

10. Apriori är lika med de för allt kulturliv, för vetenskap, för konst, för sedlighet, för religion till grund liggande allmän-giltiga värdena, förutan vilkas förutsättande dessa kulturformer icke kunde bestå.

Medelst dessa apriorityper är det nu möjligt att vid de olika försöken att uppvisa ett religiöst apriori urskilja, vilka motiv som däri äro förbundna med varandra. Ett medel är givet att kunna följa de olika sammanvävda trådarna och lösa isär dem. Där- emot är ännu icke den kritiska måttstock vunnen, medelst vilken det kan avgöras, vilka av dessa motiv och former, som äro legiti- tima. Man kunde härvid tänka på tvänne olika måttstockar, en filosofisk och en religiös. De två synpunkter, från vilka varje teori om det religiösa apriori måste prövas, är dels i vad mån den vetenskapligt håller måttet, dels i vad mån den kan göra rätt åt den givna religiösa erfarenheten, eller att den i varje fall ej kommer i strid därmed. För tillfället är vår uppgift blott att söka en måttstock av det förra slaget. Ty först och främst är begreppet religiöst apriori ett filosofiskt och ej ett reli- giöst begrepp. Innan dess filosofiska innebörd är fastställd, kan det därför ej avgöras, huruvida det kommer i strid med religio- nens väsen eller icke. Det är ett vanligt fel i diskussionen över det religiösa apriori, att man helt godtyckligt bestämmer dess in-

nebörd utan att akta på de filosofiska förutsättningar, som aprioribegreppet innesluter, och så prövar detta godtyckligt bestämda aprioribegrepp med avseende på dess användbarhet på religionens område. Även av en annan orsak är det nödvändigt att först bestämma begreppet religiöst apriori i sammanhang med det allmänna filosofiska aprioribegreppet. Ty antaget att begreppet religiöst apriori bleve bestämt med uppmärksamhet fästad uteslutande vid det religiösa, så vore det dock, även om det stode i allra bästa samklang med den religiösa erfarenheten, såsom vetenskapligt begrepp fullkomligt värdelöst, om det ej läte sig infoga i det filosofiska apriorisystemet.

Redan i det platoniska apriori kan man iakttaga, huru de tvänne tankelinjer löpa tillsamman, vilka sedan alltjämt under den följande utvecklingen komplicerat aprioriproblemet, nämligen å ena sidan den logiska linjen, där apriori innebär en högre giltighetsdignitet, å andra sidan den psykologisk-genetiska, där apriori får betydelsen av tidlig prioritet. I allmänhet förbindas dessa båda tankelinjer med varandra på så sätt, att den senare får tjäna som bevis för den förra. Det primära intresset är att hävda vissa kunskapers och upplevelsers giltighetskaraktär. Men då erfarenheten aldrig kan uppvisa någon absolut giltighet, söker man förklaringen till att en sådan giltighet dock kan givas däri, att vi äga dessa kunskaper före all erfarenhet. Så hos Platon själv, där giltighetsfrågan bildar utgångspunkten och skall förklaras genom läran om en preexistent idévärld från vilken vi genom erinring i vår timliga värld införa giltigheten, varvid dock till sist förklaringen får skymma undan det som skall förklaras. Platon är ett instruktivt exempel på huru filosofien liksom av sig själv kan glida över från den kritiska fråga, som tanken måste ställa inför erfarenhetens faktum, till en hypotetisk, metafysisk betraktelse. Först upptagas de metafysiska idéerna såsom hypoteser, som förklara det givna, sedan få de självständigt värde, uttränga det givna, och intaga själva dess plats.

Samma spänning mellan de båda tankelinjerna, som påträffas hos Platon, möter sedan alltid i en eller annan form i alla följande aprioriåskådningar. Det är härvid av intresse att iakttaga, hurusom *giltighetssynpunkten är det relativt konstanta*, un-

der det att *de psykologisk-metafysiska förklaringsförsöken till detta grundfaktum* äro *det variabla*, det varigenom de olika aprioriåskådningarna förnämligast skilja sig ifrån varandra. Så är giltighetsfrågan ett huvudproblem icke endast för Kant, utan även för stoicismen, för Descartes, för Leibniz, för Fries, för Simmel, ehuru de alla skilja sig från varandra i det sätt varpå de mena sig kunna hävda en sådan giltighet, d. v. s. i försöket att psykologiskt och metafysiskt förklara den. Förklaringen till de giltiga idéerna ligger enligt stoicismen däri, att de på naturlig väg och med en viss nödvändighet bildas ur erfarenheten och därför bliva lika hos alla, enligt Descartes däri, att de äro medfödda, enligt Fries däri, att anden äger ett omedvetet förråd av omedelbara kunskaper, vilka äro giltiga i kraft av förnuftets självförtroende, enligt Simmel däri, att anden såsom skapande funktion frambringar "världar", vilkas giltighet helt enkelt är ett annat uttryck för, att de äro frambragta genom andens spontaneitet.

Ehuru Kant principiellt ställde giltighetsfrågan oavhängig av alla psykologisk-genetiska eller metafysiska förklaringssteorier, kan man dock även hos honom iakttaga spänningen mellan de båda tankelinjerna. Häri ligger förklaringen till att man kunnat tolka hans åskådning psykologistiskt. Därtill har säkert ock bidragit, att han såsom definition av aprioribegreppet använder formeln: "oavhängig av erfarenheten". Det är icke nog att med Vaihinger¹ konstatera, att denna formel i sin genetiska mening kan hava tvänne betydelser: „durch Erfahrung nicht veranlasst sein" och „aus der Erfahrung nicht abgeleitet sein oder aus ihr nicht herkommen", och att Kant endast använder formeln i den senare betydelsen. Ty skall denna formel användas i överensstämmelse med kriticismsens problemställning, får den varken hava den ena eller andra av dessa betydelser, utan den måste helt enkelt vara det negativa uttrycket för samma förhållande, som positivt uttryckes med begreppen allmängiltig och nödvändig. Att en kunskap är apriori betyder alltså för kriticismen, positivt uttryckt, att den är nödvändig och allmängiltig, negativt uttryckt, att den *gäller* oberoende av erfarenheten, att man för att

¹ H. Vaihinger: Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft, 1881, Bd. I, sid. 190.

ådagalägga dess giltighet varken behöver eller kan vädja till erfarenhetens vittnesbörd, emedan detta dock icke kan garantera nödvändighet och allmängiltighet. När Kant nu använder den nämnda formeln, icke blott i denna logisk-kriticistiska mening utan också, om än ej i rent tidlig, så dock i genetisk betydelse, så löpa tydligen här de båda linjerna vid sidan av varandra.

• Vilken av dessa, som är den väsentliga för Kant, och vilken som är att betrakta som en nykomling, som trängt sig in, ligger i öppen dag. När vi ovan tecknat det transcendentala apriori, hava vi använt oss av den sida hos Kant, som rent återspeglar kriticismens ståndpunkt. Betraktar man åter Kants tankar, sådana de faktiskt äro givna, så visar det sig, att ej heller han hållit sig fri från genetisk-metafysiska förklaringsförsök, och att han därmed glidit över från sin ursprungliga kriticism, så särskilt, då han ser förklaringen till den nödvändighet och allmängiltighet, som påträffas i erfarenheten, däri, att vi själva genom vårt tänkande inlägga denna nödvändighet däri, vilket utan tvivel inbjuder till psykologisk uppfattning. Även det i Kants tänkande så betydelsefulla syntesbegreppet inbjuder på vissa ställen till psykologistisk tolkning, som om det vore fråga om det enskilda empiriska medvetandets akter. Råder i dessa frågor en viss oklarhet, så är det dock höjt över allt tvivel, att Kants grundtendens är antipsykologistisk. Särskilt visar den psykologistiska uppfattningen sin oförmåga att komma till rätta med själva huvudfrågan hos Kant: huru äro syntetiska omdömen a priori möjliga? Denna fråga blir tämligen meningslös, om den uppfattas som en fråga efter de förutsättningar, som måste vara förhanden, för att dessa syntetiska omdömen apriori skola kunna inträda hos ett givet psykologiskt subjekt på en given punkt i tiden. Mening får den först om den fattas såsom en fråga efter de logiska förutsättningarna för att dessa omdömen gälla med objektiv nödvändighet. Och då vi här hava att göra med själva grundfrågan hos Kant, kan detta omdöme utsträckas att gälla hela hans filosofi; mening får den blott om den fattas såsom logisk-transcendental. Den bästa karaktäristik, som kan givas av Kants filosofi, är den han själv givit, då han erinrar, „dass hier nicht von dem Entstehen der Erfahrung die Rede sei, sondern von dem, was in ihr liegt”.

Vid undersökningen, vilken av de olika filosofiska apriori-formerna, som vetenskapligt håller måttet och alltså bör läggas till grund för sökandet av ett religiöst apriori, är det ej svårt att avgöra sig på grund av den föregående framställningen. Vid första påseende kunde det visserligen se ut, som om vi här hade framför oss tio olika aprioriåskådningar, som likberättigade stå vid sidan av varandra, och i så fall vore ju valet icke lätt. Men nu är detta ingalunda förhållandet. Tvärt om hava vi sett, *att det finnes ett grundfaktum, som är utgångspunkten för alla de olika aprioriåskådningarna; detta grundfaktum är erfarenhetens giltighet i dess olika former, alltså giltigheten hos den teoretiska, etiska, estetiska och religiösa erfarenheten och vilka erfarenhetsformer som eljest må givas. Vi hava vidare funnit, att de olika aprioriuppfattningarna, var och en på sitt sätt sökt giva psykologiskt-genetiska eller metafysiska begrundningar och förklaringar av detta grundfaktum, men att dessa förklaringar, som skulle intaga en tjänande ställning, så småningom förvandlades till självständiga filosofemer, som lösgjorde sig från det ursprungliga sammanhanget med giltighetsproblemet och ställde detta i skuggan i stället för att bidra till dess lösning.* Detta gäller åtminstone om det Platonska, det stoisk-rationella, det ontologiska, det Cartesiansk-Leibnizianska, det Friesska och det Simmelska apriori. Det är intet verkligt begrundande av erfarenhetens giltighet, om man platoniskt uppställer det metafysiska påståendet, att vi i en högre, preexistent värld skådat vissa idéer, och att dessas giltighet beror av att de tillhöra denna giltighetsvärld; detta är ett påstående, men intet begrundande eller förklaring. Ej heller är det något begrundande av erfarenhetens giltighet, om man med stoicismen säger, att det gives vissa begrepp och satser, som gälla med egen evidens och ej behöva legitimeras. Även detta är ett obegrundat och till på köpet tautologiskt påstående, som blott får ett svagt stöd i hänvisningen till consensus gentium samt att dessa själv-evidenta övertygelser äro communes notiones. Utöver ett naket påstående kommer man ej heller genom den ontologiska aprioriteorien; och då därtill instrålningen av lumen æternum, som skulle ligga till grund för giltigheten, är något fullkomligt okontrollerbart, kan ej denna åskådning giva något bidrag till giltighetsteorien. Apriori uppfattat såsom ett förnuftsanlag, vare sig

det sker mera under synpunkten av medfödda idéer eller virtuella föreställningar, är en tautologi av sämsta slag. Denna teori, översatt i vanliga begrepp, innebär ungefär följande: om jag skall kunna tänka logiskt, så måste det hos mig finnas ett anlag att tänka logiskt; om jag skall kunna handla sedligt, så måste det hos mig finnas ett anlag att handla sedligt o. s. v. Allt detta är ju gott och väl; skada blott, att det är absolut intetsägende, och icke i något avseende bidrager till att göra de fenomen förståeliga, som denna teori ville förklara. Fries' teori, att vi äga en dunkel, omedelbar förnuftskunskap, är likaledes ej mer än ett obegrundat påstående, och då dessa omedelbara förnuftskunskaper enligt honom ej på något sätt behöva legitimeras, är detta ett maktdekret, varigenom den besvärliga giltighetsfrågan kringgås; skall där- emot den psykologisk-antropologiska deduktionen gälla som bevis för de omedelbara förnuftskunskapernas giltighet (Fries anmärker ju mot Kant, att denne ej besvarat quaestio juris, vilket Fries vill göra genom sin antropologiska deduktion), så är där- emot att invända, att det sätt, varpå en kunskap uppstår och den psykologiska källa, varur den härflyter icke är något kriterium för dess sanning. Denna anmärkning gäller ock Simmels psykologistiska apriori, vartill kommer, att dettas värde blir ännu mera problematiskt därigenom att det förknippas med ett biologistiskt sannings- och giltighetsbegrepp.

Slutligen hava vi funnit, att *den transcendentala aprioriteo- rien avstår från alla psykologisk-genetiska och metafysiska förklaringar, och blott söker ställa erfarenhetens giltighetsproblem i största möjliga renhet, och fördenskull utbildat en efter detta problems egenart avpassad ny metod, den transcendentala metoden.* Härvid måste dock erinras om, att denna transcendentala apriori- teori icke utan vidare får identifieras med Kants teori i dess historiskt givna form. Stå samtliga förut omtalade aprioriteorier i skarpaste motsättning till den transcendentala uppfattningen, så behöver detta däremot icke vara fallet med de två teorier, som fatta apriori såsom kunskapsteoretisk fiktion eller såsom allmän- giltiga, i logisk mening erfarenhetsbetingande värden. Fastmer kunna dessa, utan att behöva undergå några väsentligare ombild- ningar, naturligt inordnas i det transcendentala schemat. Det enda, som behöver iakttagas, för att fiktionsteorien skall få god

transcendental-kritisk mening, är att varje sensualistisk-positivistisk bibetydelse hålles fjärran ifrån den, vilket blir den naturliga följd, om den sättes i förbindelse med den kritiska erfarenhetsuppfattningen. Ligger faran hos fiktionsteorien däri, att den lätt vill glida över i sensualism och skepticism, så är uppfattningen om apriori såsom allmängiltiga, normativa värden utsatt för faran att glida över i metafysisk dogmatism. Särskilt är denna fara akut i den halft mytologisk-antropomorfistiska uppskattning, som så lätt förbinder sig med normbegreppet och fördunklar detta. Praktiskt må det gälla som en fördel att det normativa framträder i stämningmättad gestalt, teoretiskt står däremot, särskilt i detta fall, den begreppsliga klarheten i omvänt proportionellt förhållande till stämningarikedom. När giltighets- och värdebegreppen sättas i relation till varandra, och det därigenom blir klart, att det ej kan vara fråga om individuella, empiriska värden, ligger faran dubbelt nära att uppfatta dem såsom metafysiska väsenheter. Men i och med detsamma, som detta sker, har man övergivit den transcendentala ståndpunkten. Undvikes denna metafysiska omtolkning, så är även denna aprioriuppfattning en legitim form för transcendentalfilosofien.

Vi hava härmed vunnit en fullständig överblick över de olika aprioriåskådningarnas inbördes förhållande. De ordna sig i tvänne grupper: 1. den *transcendentalt* inriktade, som helt enkelt ställer giltighetsproblemet och söker lösa det, rent utifrån dess egna förutsättningar, på transcendental väg; 2. den *psykologisk-metafysiska* gruppen, som visserligen även den ställer giltighetsproblemet, men söker lösa det med tillhjälp av en psykologisk eller metafysisk hypotes, vilken i sin tur tränger undan giltighetsfrågan från dess centrala plats.

När vi nu fråga efter ett från vetenskapligt-filosofisk synpunkt oantastbart aprioribegrepp att läggas till grund för undersökningen angående det religiösa apriori, måste valet träffas mellan dessa båda grupper. Men att uppställa frågan i denna form och att besvara den till förmån för den förra, transcendental-kritiska frågeställningen, är ett och detsamma. Huvudsynpunkten vid avgörandet måste nämligen vara, vilken åskådning som innehåller minst speciella filosofisk-metafysiska förutsättningar. Ty för undersökningen om det religiösa apriori kan det ej vara av

något intresse att identifiera sig med någon enstaka filosofisk-metafysisk riktning eller att binda sig vid tvivelaktiga metafysiska läror, som i bästa fall åtnjuta bifall från en viss meningsriktning, men ständigt äro utsatta för faran att uppvisas såsom ohållbara. För den religionsfilosofiska undersökningen är det av allra största vikt, att den väljer sin ställning helt oavhängig av de tillfälliga filosofiska skolmeningarna. Sålunda är föga vunnet, när från en sida fordras, att man obetingat måste ansluta sig till Kants uppfattning i frågan, under det att från andra sidan fordras en lika obetingad anslutning till Fries' filosofi o. s. v. Bakom de växlande meningarna och olika formuleringarna ligger ett problem, som frambringat dem alla, och som fortlever, även om det klädes i nya formuleringar. Till detta problem gäller det att söka sig tillbaka, och i själva dess beskaffenhet lära känna, i vad riktning lösningen är att söka. Då detta bemödande just är det grundläggande för den transcendentala frågeställningen, är det ej godtyckligt, att vi lägga det transcendentala apriori till grund för den följande framställningen.

TREDJE KAPITLET.

DET RELIGIÖSA APRIORI SÅSOM TRANSCENDENTALT APRIORI.

I.

Nödvändigheten av frågan om ett religiöst apriori.

I närmast föregående kapitel har blivit fastställt, att aprioribegreppet, likgiltigt på vilket område det skall komma till användning, måste fattas i transcendental betydelse. Emellertid är härmed ingalunda bevisat, att vi äga rätt att tala om ett religiöst apriori. Måhända är den religiösa upplevelsen av sådan art, att man måste göra våld på den för att därpå kunna anlägga apriorisynpunkten. Om vi äga rätt att på religionen använda det transcendentala aprioribegreppet, är en fråga, som ej kan avgöras på enbart begreppslig väg, utan som måste besvaras med hänsyn till religionens faktiska beskaffenhet.

Här måste emellertid ett missförstånd från början förebyggas. Insikten om att den begreppsliga analysen i denna fråga icke gör tillfyllest, har förlätt åtskilliga forskare, bland dem främst E. Troeltsch och R. Otto, att hålla en kritisk mönstring med de i vårt sjäsliv ingående olika psykologiska innehållen och akterna, för att tillse, om bland dessa låter sig upptäcka något fenomen, som kan betecknas såsom det religiösa apriori. Redan på förhand kan man antaga, att en sådan psykologisk undersökning måste bliva resultatlös. Ty vad som än på denna väg kan upptäckas, är det dock uteslutet, att man så kan finna religionens transcendentala apriori. Apriori är ju i transcendental mening ingalunda ett psykologiskt faktum bredvid andra psykologiska fakta, utan det moment i erfarenheten, varpå dennas giltighet

viljar, det varigenom erfarenheten "logiskt" sett (d. v. s. "sakligt", ej "psykologiskt") är "möjlig". På vad sätt detta erfarenhetsbetingande och erfarenhetsbegrundande moment, som ingalunda betyder detsamma som psykologiskt element eller fenomen, skulle kunna finnas och uppvisas på psykologisk väg, är omöjligt att inse. Att vilja fatta det transcendentala apriori psykologiskt är ett lika orimligt företag, som att vilja uppfatta tonerna med synsinnet eller färgerna och dimensionerna med hörselsinnet. För Otto innebär försöket att psykologiskt uppvisa det religiösa apriori ingen motsägelse, emedan han ej vill veta av något transcendentalt apriori, utan blott ett apriori i Fries' mening såsom omedelbar förnufts-kunskap. Hos Troeltsch åter, vilken tager sin utgångspunkt i Kants aprioriuppfattning, och från begynnelsen synes vilja hävda den i transcendental mening, blir motsägelsen så mycket mera påfallande, då han i den självständiga religiösa kategori, som det enligt honom åligger religionspsykologien att uppvisa, vill finna det religiösa apriori.

När det därför visat sig nödvändigt att sträcka betraktelsen utöver den begreppsliga analysen till religionens faktiska beskaffenhet, så kan det dock självfallet ej vara fråga om en psykologisk undersökning i vanlig bemärkelse, utan det måste vara en undersökning, som står i överensstämmelse med det transcendentala aprioris karaktär. Frågan, som det här gäller, är helt enkelt denna: gör den religiösa upplevelsen anspråk på allmängiltighet och nödvändighet? Om detta är fallet, så gör man ej våld på religionen genom att ställa den under apriorisynpunkt, emedan detta blott är det filosofiska uttrycket för religionens självutsaga. Ej heller gör man våld på den genom att anlägga den transcendentala frågeställningen, vilken blott innebär den kritiska prövningen av ett höjt giltighetsanspråk.

Gör den religiösa upplevelsen anspråk på någon art av nödvändighet och allmängiltighet? — detta är alltså den fråga, vars bejakande skulle legitimera apriorisynpunkten och den transcendentala frågeställningen på religionens område. Om enighet härskade i denna fråga, så vore därmed redan mycket vunnet för den ömsesidiga förståelsen. Men nu betecknar denna fråga just den punkt, där motståndarna till det religiösa apriori med all kraft sätta in med sitt förnekande. I första rummet gör härvid W.

Herrmanns uppfattning anspråk på vår uppmärksamhet. Hans tes är denna: försöket att hävda allmängiltighet för religionen innebär ett förfalskande av densamma, ty den består icke i allmängiltiga tankar, utan i individuella upplevelser. Verkligheten består nämligen av de två artskilda områden, den påvisbara och den blott upplevbara verkligheten. Urtypen för den förra är den verklighet, som faller inom det matematisk-naturvetenskapliga området, och som karaktäriseras av den där rådande allmängiltiga lagmässigheten. I motsats härtill är religionen en verklighet av alltigenom individuell art, den är en verklighet, som blott kan upplevas, men ej ledas i bevis för den som står utanför denna upplevelse. Först måste här oförbehållsamt erkännas, att Herrmann med dessa tankar vore i sin goda rätt, om blott alternativet hos honom vore rätt ställt. Men så är icke förhållandet. Man kan medgiva allt vad Herrmann yttrar om religionens individuella upplevelsekaraktär, och likväl erkänna religionens allmängiltighet och nödvändighet. Alternativet är icke, såsom det ter sig för honom, detta: *antingen* individuellt upplevat, men då ock blott individuellt giltigt för den, som upplevat det, *eller* allmängiltigt, och då ock bevisbart, så att det med logisk stringens kan demonstreras för var och en, även för den som står utanför denna upplevelse. Skola vi komma till rätta med frågan, huruvida den religiösa upplevelsen gör anspråk på nödvändighet och allmängiltighet, måste alternativet fastmer ställas på följande sätt: uppleves det religiösa såsom något blott subjektivt giltigt, såsom något, till vilket jag i grund och botten kunde förhålla mig huru som helst, *eller* uppleves det såsom något transsubjektivt och överindividuellt giltigt, icke godtyckligt utan med något av nödvändighet och med befogenhet att bjuda över mig, såsom något, inför vilket jag blir klart medveten, att jag och varje annan, som får göra denna upplevelse måste böja sig därunder. Här är alltså icke tal om den som står utanför denna upplevelse, utan endast om upplevelsens egen karaktär. Det intresse, som Herrmann vill tillvarataga, är att religionen är en individuell trosupplevelse, ett förhållande, som borde vara självklart för var och en, även för den, som blott har den allra dunklaste aning om vad religion är. Men på denna gemensamma basis uppstår ett nytt alternativ: är denna individuella trosupplevelse erfarenhetsmässig eller blott subjektiv. Ställes alternativet på detta sistnämnda sätt, så borde

det vara lika självklart, att religionen i denna mening — den enda mening, som här kan ifrågakomma — är nödvändig och allmängiltig, vilket även Hérrmann förvisso skulle vara den förste att erkänna. Den illusionistiska tolkningen av religionen är den levande religionens svurne fiende, men den rena subjektivismen är ett steg på vägen mot illusionismen; det "blott upplevbara" har ej något avgörande kriterium, varigenom det skiljer sig från det "blott illusionära". Även illusionen uppleves psykologiskt, lika väl som den giltiga erfarenheten, men det som skiljer den från denna är att den blott är upplevbar, men däremot saknar erfarenhetens giltighets- och nödvändighetskaraktär. Hänvisningen till att jag faktiskt upplevat något är därför en dålig legitimering. Då blir frågan först och främst, av vad art denna upplevelse är, erfarenhetsmässig, blott subjektiv till sin giltighet eller alldeles ogiltig och illusionär¹.

Att en förväxling av de båda sätten att ställa alternativet allmängiltigt—subjektivt är orsaken till Herrmanns avvisande av allt vad allmängiltighet heter på religionens område, träder tydligt i dagen därigenom, att han städse identifierar religionens påstådda allmängiltighet med "allmängiltig kunskap". "Religionen eller tron avstår från den *allmängiltiga kunskap*, som är uppgift för vetenskapen liksom för sedligheten. Försöket att även för den vinna allmängiltig kunskap, tillbakavisar religionen med det begrepp, i vilket den vill beteckna sitt ursprung, med uppenbarelsens begrepp"². Först och främst kan det häremot sättas ifråga, huruvida sedligheten har till uppgift att vinna en sådan "allmängiltig kunskap", som vetenskapen otvivelaktigt eftersträvar. Vidare är det vid religionens allmängiltighet ej fråga om, att det religiösa såsom psykologisk akt betraktad skulle innebära tillägandet av allmängiltiga tankar och kunskaper, utan frågan gäller fastmer, vilken art av giltighet som tillkommer den religiösa upplevelsen, vilkens psykologiska beskaffenhet i intet avseende förändras, vare sig man tillerkänner den allmängiltighet eller icke.

¹ Jfr "Det religionsfilosofiska grundproblemet", Kap. II, där Herrmanns avvisande ställning gentemot allt vad religionsfilosofi heter belyses från allmänna synpunkt.

² W. Herrmann: Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik, Z. f. Th. K. 1907, sid. 332.

Härmed hava vi kommit till insikt om var orsaken ligger till att Herrmann ställer alternativet falskt. Han ställer det såsom ett psykologiskt alternativ, då det däremot i verkligheten är ett "kunskapsteoretiskt". Han utgår från den förutsättningen, att man genom att tillerkänna det religiösa allmängiltighet, samtidigt psykologiskt stämplar det till en kunskap. Han begår således samma fel som Troeltsch och Otto, då de låta frågan om religionens apriori bliva en psykologisk fråga. Att den psykologiska betraktelsen behärskar hans invändning mot religionens allmängiltighet, visar sig ock tydligt i det anförda citatet, enligt vilket det avgörande argumentet skall ligga i uppenbarelsbegreppet, med vilket begrepp religionen vill beteckna sitt ursprung. Avlägsnar man nämligen varje psykologisk bibetydelse från begreppet allmängiltighet, så är det omöjligt att inse, huru uppenbarelsbegreppet skulle kunna utgöra ett argument däremot; det är med andra ord omöjligt att inse, varför icke den religiösa upplevelsen kan karaktäriseras såsom till sitt ursprung vilande på gudomlig uppenbarelse, och dock på samma gång erkännas såsom allmängiltig. Gudomligt uppenbarelsursprung kan dock icke på något sätt involvera en ringare grad av giltighet.

Till sin avböjande hållning mot allmängiltighetssynpunktens anläggande på det religiösa har Herrmann synbarligen sett sig föranledd jämväl genom den misstro, som uttrycket religionens "kunskapsteori" hos honom framkallat. Detta uttryck tyckes ju uppenbarligen tyda på en sådan intellektualistisk religionsuppfattning, som Herrmann ser såsom sin livsuppgift att bekämpa. "Intet kan ligga oss mera fjärran än att göra det, som Troeltsch hos oss saknar, nämligen att kunskapsteoretiskt fixera vad vi förstå med religion. Att det icke kan givas någon kunskapsteori för religionen såsom för vetenskapen, har jag ofta nog uttalat. Det enda, som kan väntas, är att den kritiska besinningen på det sätt, på vilket vetenskaplig kunskap vinnes, för oss klargör omöjligheten att för den religiösa kunskapen taga i anspråk den vetenskapliga kunskapens allmängiltighet"¹. På denna punkt är det emellertid av vikt att icke låta vilseleda sig av ett mindre korrekt uttryckssätt. När det talas om en kunskapsteoretisk undersök-

¹ O. a. a., sid. 176.

ning av religionen, kunskapsteoretiskt begrundande av dess giltighet o. s. v., så ser Herrmann däri ett indicium på, att man vill stämpla religionen till kunskap, och vänder sig därför mot varje försök att på detta område tillämpa "kunskapsteoretisk" metod, följaktligen även mot den transcendentala metoden. Här har han emellertid låtit bestämma sig av det utseende, som detta uttryck framkallar, och ej trängt in till frågans kärna. Saken, som här står ifråga, är nämligen fullkomligt legitim och oantastbar, ehuru det uttryck, som skall beteckna den, är mindre lyckligt valt. Icke blott Troeltsch utan även Stange, Otto m. fl. begagna sig av termen "kunskapsteoretisk" för att beteckna undersökningen om religionens giltighet, och även inom den filosofiska litteraturen är detta språkbruk vedertaget såsom beteckning för undersökningar, som äro av analog art med den undersökning, som Kant genomförde på kunskapsteoriens område, oavsett om undersökningens föremål är en kunskap eller icke. Det inses lätt, i huru hög grad missvisande detta språkbruk är och huru stor förvirring det bragt in i diskussionen. Att undersökningen är analog med den kunskapsteoretiska med avseende på tillvägagångssätt, ehuru ej med avseende på objektet, och att den på den religiösa upplevelsen anlägger en liknande synpunkt, som kunskapsteorien anlägger på kunskapen och etiken på sedligheten, är ännu icke någon tillräcklig grund att beteckna den religionsfilosofiska undersökningen såsom religionens kunskapsteori. I så fall skulle man konsekvent vara förpliktad att även tala om en sedlighetens kunskapsteori. Naturligtvis vore det i klarhetens intresse önskvärt, att namnet kunskapsteori förbehölles allenast åt undersökningar, som ha avseende på kunskapens giltighet, då det, brukat på andra föremål, otvivelaktigt framkallar skenet av intellektualisering, och ofta även förorsakar en falsk problembehandling. Såsom terminologisk kunde denna fråga synas vara av tämligen underordnad betydelse. Men ingenstädes spelar terminologien en sådan roll, som i den begreppsligt-filosofiska undersökningen; ingenstädes kan en mindre ändamålsenlig och frågans sakliga innebörd icke motsvarande terminologi hava så ödesdigra konsekvenser, som här.

Vill man vinna en sakligt motiverad terminologi i den fråga, som nu sysselsätter oss, måste man låta uttrycket "kunskapsteori" såsom beteckning för religionsfilosofiens undersökning falla, och

i stället söka en beteckning, som står i överensstämmelse med den kritiska filosofiens allmänna frågeställning. Den kritiska filosofien vill undersöka de olika erfarenhetsformernas giltighet, erfarenhet då fattad i kriticismsens mening såsom beteckning för en upplevelse med nödvändig och allmängiltig karaktär. Från denna synpunkt kan den kritiska filosofien karaktäriseras såsom *allmän erfarenhetsteori*. En gren av denna allmänna erfarenhetsteori är kunskapsteorien, som uteslutande har kunskapens giltighet till föremål, och alltså är den teoretiska erfarenhetens teori; en annan gren är etiken eller den sedliga erfarenhetens teori, en tredje religionsfilosofien eller den religiösa erfarenhetens teori¹.

När den religionsfilosofiska betraktelsen på detta sätt ställes under den *religiösa erfarenhetens* synpunkt, äro uppenbarligen farhågorna, att religionsfilosofien måste intellektualisera och rationalisera religionen, obefogade. Härmed är å ena sidan det intresse, som Herrmann ville tillvarataga genom att avvisa all religionsfilosofisk och kunskapsteoretisk behandling av det religiösa, beaktat och tillgodosett, utan att man därför å andra sidan behöver isolera religionen från alla andra giltighetsformer, och därmed giva näring åt misstanken, att det religiösa ej alls representerar någon art av giltighet, utan är att betrakta såsom en illusion. Det intresse, som Herrmann vill tillvarataga, består nämligen huvudsakligen däri, att han vill hävda religionens upplevelsekaraktär i motsats till varje uppfattning, som i religionen blott vill se tillägnande av vissa tankar. I hans kamp för detta ändamål har sedan bestridandet av religionens allmängiltighet följt med, så att säga på köpet, emedan han ej kan tänka sig någon annan form för allmängiltighet än den allmängiltiga tankens form; men just häri ligger faran i hans uppfattning. När religionsfilosofien vill vara den religiösa erfarenhetens teori, och alltså erkänner den religiösa erfarenheten såsom sitt objekt, så hava därmed de båda enligt Herrmann motsatta synpunkterna ingått förening med varandra, ty den religiösa erfarenheten betyder helt enkelt den av Herrmann hävdade religiösa upplevelsen, men med hänsyn till dess överindividuella giltighet.

¹ Närmare härom i "Det religionsfilosofiska grundproblemet" 1921, Kap. V: "Den religiösa erfarenhetens teori".

Den väsentligaste anmärkning, som från religiös synpunkt plägar resas mot apriori-frågeställningen, har alltså visat sig obefogad. *Aprioribegreppet, transcendentalt fattat, står tvärt om i bästa överensstämmelse med den religiösa upplevelsens karaktär och är blott den filosofiska formuleringen av denna upplevelses anspråk på att äga transsubjektiv giltighet.* Alternativet gudomlig uppenbarelse eller religiöst apriori, som utom hos Herrmann möter t. ex. hos H. Haering, F. Traub, A. W. Hunzinger och E. Schae-der, må hava sin giltighet med avseende på annorlunda orienterade aprioriuppfattningar¹; gentemot apriori i den form, i vilken det allena kan filosofiskt rättfärdigas, såsom transcendentalt apriori, förlorar det sin giltighet. Lösningen av svårigheten ligger helt enkelt i uppfattningen av religionsfilosofien som den religiösa erfarenhetens teori och det religiösa apriori såsom transcendentalt apriori.

Emellertid utgår denna anmärkning mot det religiösa apriori icke endast från en viss uppfattning om religionens individuella upplevelsekaraktär, utan sammanhänger ock i de flesta fall med en bestämd filosofisk teori; vi åsyfta Kants teori om det praktiska förnuftet, vari särskilt den Ritschlska skolan sett den kritiska filosofiens förnämsta bidrag till förståendet av religionen². "Det epokgörande i Kants tänkande var kanske främst hans åtskiljande av det teoretiska och praktiska förnuftet och religionens hänfö- rande till det sistnämnda", konstaterar T. Segerstedt³. Denna uppfattning har emellertid icke hållit jämna steg med utvecklingen inom den principiella filosofien. Kants teori om det praktiska förnuftet är en bland de mest anfäktbara punkterna i hela hans system. Att stämpla detta som det mest förtjänstfulla i hans tänkande, vittnar ej om förståelse för den transcendentala fråge-

¹ När t. ex. Haering ställer Süskind inför detta alternativ, är det berättigat, emedan denne menar, att gudstanken med nödvändighet måste produceras av vårt förnuft. Ett dylikt påstående har emellertid intet att skaffa med det transcendentala apriori.

² Denna uppfattning representeras typiskt av F. Traub: *Theologie und Philosophie* 1910, och av J. Kaftan i hans „*Philosophie des Protestantismus*” 1917, sid. 36—79, 386 ff. Den ligger för övrigt till grund för Kaftans religions-teori i „*Das Wesen der christlichen Religion*” 1881, samt för Herrmanns skiljande mellan påvisbar och upplevbar verklighet.

³ T. Segerstedt: *Det religiösa sanningsproblemet*, 1912, sid. 172.

ställningens omfattande betydelse vid filosofiens omdanande från en metafysisk till en vetenskaplig disciplin. Därtill kommer, att vi ingalunda behöva taga vår tillflykt till en högst omstridd filosofisk teori, sådan som Kants om det praktiska förnuftet, för att hävda, att religioner icke till sitt väsen består i tillägnande av vissa tankar. För detta ändamål är det en vida tryggare väg att undersöka den faktiskt givna religionen och lyssna till dess självvittnesbörd.

På den nämnda, anfäktbara grunden vila emellertid åtskilliga av de försök, som gjorts, att med filosofiska medel bevisa omöjligheten av ett transcendentalt religiöst apriori. När man icke menar sig med Herrmann kunna utan vidare förneka religionens anspråk på normativ giltighet, har man vänt sig till det andra kriteriet, som vid sidan av allmängiltigheten skall karaktärisera apriori, nämligen nödvändigheten, och med avseende härpå hävdar, att religionen ej äger nödvändighet i samma mening som vetenskapen, även om den i fråga om giltighet ej vill stå tillbaka för denna. *Står det fast, att religionen gör anspråk på allmängiltighet, så uppstår nu frågan, om den ock gör anspråk på nödvändighet.* Endast om även denna senare fråga kan jakande besvaras, är man berättigad att tala om ett religiöst apriori. Och här synes i första ögonblicket religionens självvittnesbörd, till vilket vi hava att vädja, snarare tala emot än för. Det religiösa gör nämligen anspråk på att vara en frihetsakt i ordets högsta bemärkelse. Må vara, att de religiösa upplevelserna stundom hava karaktären av något överväldigande och därmed i viss mening tvångsartat — ”när lejonet ryter, vem skulle då icke frukta? När Herren, Herren talar, vem skulle då icke profetera?” (Amos 3: 8); ”Du, Herre övertalade mig, och jag lät mig övertalas; du grep mig och blev mig övermäktig”; (Jeremia 20: 7) — så kan detta dock icke ändra på det förhållandet, att det religiösa i sina högre former aldrig kan vara tillstädes utan personlig avgörelse och fullkomligt fri hängivelse. Detta har man nu tagit i anspråk för att visa, att aprioribegreppet ej kan finna användning på religionens område. Vår naturerfarenhet står under rummets, tidens och kausalitetens formala tvång; därför har apriori där sin givna plats. I den religiösa erfarenheten åter felas ett liknande formalt, kausal-mekanismiskt tvång; i stället härskar där känslö- och viljemässigt ställ-

ningstagande (Hunzinger). Religionen själv protesterar mot att betraktas som en tvångsakt.

Emellertid är det blott skenbart, som denna religionens självutsaga kommer i strid med den nödvändighet, som det religiösa apriori vill taga i anspråk för religionen. Även på denna punkt är det lätt att visa, att det beror på ett falskt ställt alternativ, när man menar sig kunna anföra religionens personliga frihetskaraktär såsom instans mot det religiösa apriori. Det alternativ, som ligger till grund för denna anmärkning, är följande: *antingen* erkännes religionen såsom en frihetsakt, *eller* ock nyttjar man begreppet religiöst apriori, men stämplar därigenom religionen till en tvångsakt. Begreppet frihet och tvång har här tydligen psykologisk innebörd. Men under sådana förhållanden kan man ej inse, varför apriori, som principiellt är indifferent gentemot sådana psykologiska motsatser, mera skall förknippas med det ena än med det andra av dessa begrepp. Aprioriåskådningen vill ej inblanda sig i denna fråga, som blott kan lösas genom sorgfällig undersökning av det religiösa livet självt. Den nödvändighet, som aprioriåskådningen vill finna i det religiösa, är ej en psykologisk, utan en transcendental nödvändighet, d. v. s. denna åskådning hävdar, att det icke är en godtycklig åtgärd, när vi ställa vår tillvaro under religiös synpunkt, utan en nödvändig åtgärd, och detta till den grad, att om det religiösa bortföлле, tillika hela vår tillvaro förlorade sin betydelse. Lika litet som det vid religionens allmängiltighet är fråga om att med allmängiltigt bindande bevis övertyga dem, som stå utanför den religiösa upplevelsen, utan blott att angiva arten av denna upplevelses giltighetskaraktär, lika litet betyder religionens nödvändighet, att den övar tvång på de motsträviga, utan den betyder blott ännu ett nytt karaktärsdrag i dess sätt att gälla, att den gäller med nödvändighet. Och detta har så litet med den psykologiska motsatsen mellan frihet och tvång att göra, att vi kunna tillfoga: just i det fria hängivandet "uppleves" religionens nödvändighet.

Genom denna fordran på transcendental nödvändighet uppstår nu parallelet mellan denna och erfarenhetens övriga grundformer, den vetenskapliga kunskapen, sedligheten och konsten, ty även dessa uppträda med anspråk på transcendental nödvändighet. Häremot invändes nu gärna, att en dylik parallelet omöj-

ligen kan bestå, på den grund att den nödvändighet, som råder inom vetenskapen är av helt annan art än den nödvändighet, som möjligen råder på de övriga områdena. Inom dessa kan det på sin höjd vara tal om ett böra; däremot räcker icke detta begrepp till, för att karaktärisera den logiska nödvändigheten. "Det vill synas, som om det här icke handlade om ett böra, utan om ett måste. Jag *kan icke annat* än erkänna motsägelsesatsen"¹. Uppvisandet av logisk motsägelse är ett intellektet absolut tvingande kriterium. Att med klart medvetande bejaka och förneka samma omdöme är en omöjlighet; det skulle bryta icke blott mot det intellektuella samvetet, utan mot intellektet själv. „Die Geltung des Logischen ist nicht die Geltung des Sollens, sondern des Müssens". Denna kritik, som F. Traub riktar mot H. Rickerts teori angående den logiska giltighetens grund, har ett visst berättigande, såtillvida som denna teori vill återföra och begrunda det logiska gällandet på ett „Sollen", och därmed i ny form hävda det praktiska förnuftets primat. I motsats härtill måste fasthållas vid, att det logiska gällandet representerar en alldeles specifik art av gällande, som ej på något sätt låter sig härleda ur någon annan giltighetsform och ej behöver stöd i något annorlunda beskaffat giltighetssätt än det logiska. I begreppet „Sollen" ligger uttryckt en fordran, vilken såsom sådan hör hemma i etiken, men är främmande för logiken. Man skulle ock kunna uttrycka saken så, att i logiken en rent saklig nödvändighet härskar, i etiken åter en mera personlig nödvändighet, visserligen icke i betydelsen av psykologisk nödvändighet, men i den betydelsen, att den etiska nödvändigheten blott har mening, om den tänkes i relation till ett medvetande eller till en individ, till vilkens vilja denna fordran adresseras. Om därför det logiska gällandet ställes under börandets praktisk-etiska kategori, så innebär detta tydligen ett förorenande av logiken. Fastmer är gällandet det överordnade begreppet, under vilket börandet sorterar såsom den specifika form, varunder det etiska gäller, och vilket vid sin sida har andra giltighetssätt, det logiska, det estetiska och det religiösa gällandet. Har Traub sålunda otvivelaktigt rätt i sitt påstående, att det logiska gällandet icke kan behandlas som ett specialfall av det etiska

¹ F. Traub: Theologie und Philosophie 1910, sid. 109.

„Sollen”, utan gentemot detta gäller på sitt alldeles specifika sätt, så är därmed ingalunda bevisat, att man gör orätt i att parallelisera de olika giltighetsarterna. För olikheterna i det sätt, på vilket de gälla, får ej förbises det gemensamma hos dem alla, nämligen detta, att de gälla, samt att detta visar tillbaka på ett gemensamt transcendentalt förhållande.

Att detta icke är tillräckligt påaktat av Traub, framträder tydligt, då han går vidare att avgränsa det logiska tvånget från det kausala. „Das Müssen, von dem die Rede ist, ist nicht ein naturgesetzlich-kausales, sondern ein normatives. Dem naturgesetzlich-kausalen Muss unterliegt alles Erkennen, das wahre und das falsche . . . Dagegen unterliegt dem normativen Muss nur das wahre Erkennen, nicht das falsche”¹. Det som här vårlar förvirring är det oförmedlade införandet av motsatsen mellan sann och falsk kunskap och den förras identifierande med det logiska. Så länge man blott har att göra med rent formella logiska relationer, kan man visserligen tala om ett logiskt tvång, men detta endast emedan dessa formella relationer ej innefatta någon kunskap i ordets egentliga mening. Så snart man däremot vänder sig till den innehållsligt bestämda kunskapen, försvinner denna tvångskaraktär. Det gives ingen logisk nödvändighet, som tvingar oss att antaga, att det överhuvud finnes någon sann kunskap. Den absoluta skepticisms exempel visar, att det är möjligt att tänka den tanken, att vi överhuvud ej kunna fälla något avgörande angående kunskapens sanning och giltighet. Väl kunde man häremot invända, att detta skeptiska antagande är logiskt ogenomförbart, emedan det förutsätter giltighet för sitt eget bestående av all giltighet, och alltså på samma gång påstår och förnekar kunskapens giltighet, och därmed råkar i strid med motsägelselagen. Men denna invändning träffar uppenbarligen blott den inkonsekventa art av skepticism, som vill uppställa en giltig lära om alla lärors ogiltighet, däremot icke skepticisms försiktigare form, som, trogen sin grundsats, avstår från att uppställa någon teori om kunskapens giltighet eller ogiltighet, och stannar vid agnosticisms ignoramus. När vi parallelisera de olika giltighetssätten, så påstås därmed icke, att överensstämmelse råder

¹ O. a. a., sid. 110.

i deras enskilda tillvägagångssätt, utan fastmer att de, i sin helhet betraktade, vila på en analog förutsättning. Här är det således ej för kunskapens vidkommande fråga om de enkla slutledningarna, som gälla med logiskt tvång, om blott premisserna på förhand stå fast, utan om de förutsättningar, varpå all kunskap vilar, vilka blott kunna rättfärdigas på transcendental väg genom påvisande av att utan deras giltighet erfarenheten överhuvud ej är möjlig. Samma transcendentala betraktelse måste användas, när fråga är om giltigheten hos sedlighetens, konstens och religionens översta förutsättningar, och häri allenast ligger den parallelet, som måste upprätthållas mellan de olika giltighetsområdena.

De argument, som hämtas från religionens särskilda art, och anföras som bevis för, att apriorisynpunkten icke på detta område kan genomföras, hava alltså visat sig ohållbara. Tager man hänsyn till religionens självvittnesbörd, så är det klart, att den uppträder med anspråk, som just motsvara vad som filosofiskt ligger inneslutet i aprioribegreppet i dess transcendentala fattning. Detta har påvisats med hänsyn till båda dess grundläggande kriterier, allmängiltigheten och nödvändigheten. Visserligen kan i begreppet allmängiltighet inläggas ett innehåll, som gör att det kommer i strid med religionens väsen (så Herrmann: allmängiltighet = allmängiltiga tankar), och detsamma kan ske med begreppet nödvändighet (så Hunzinger: nödvändighet = psykologiskt tvång); men detta kommer oss här icke vid; ty rätt fattade stå de ej i strid med religionens egenart, utan giva uttryck åt viktiga sidor däri. Religionen gör själv anspråk på att vara allmängiltig och nödvändig i det transcendentala aprioris mening.

Kan sålunda från dessa synpunkter ingen berättigad invändning resas mot att man uppställer *frågan* om ett religiöst apriori, har från flera håll i stället riktats den anmärkningen, att man med transcendental metod ej kan vinna det *svar*, som önskas på denna fråga. Den särskilda form, vari religionen gör anspråk på giltighet, består däri, att den kräver transcendent realitet för sitt objekt. Den transcendental-kritiska betraktelsen åter karaktäriseras av att den principiellt stannar inom den medvetenhets-immanenta sfären, och alltså lämnar frågan om en medvetenhets-transcendent verklighet öppen och obesvarad. Därför kan, — så

har man invänt — denna metod väl användas på områden, där giltighetsfrågan endast i sin allmänaste betydelse spelar någon roll, och dess speciella betydelse av föremålets transcendentala verklighet är av mera underordnad vikt. Med avseende åter på religionen, där detta förhållande icke äger rum, utan där allting till den grad hänger på, om dess objekt är en realitet, att icke endast förnekandet härav, utan till och med blott avståendet från att fatta position till frågan om trosobjektens verklighet innebär avskärandet av religionens livsnerv, måste den transcendentala metoden och därmed tanken på ett religiöst apriori avvisas. — Hurvida denna invändning är befogad, kan slutgiltigt avgöras först sedan vi lärt känna resultatet av den transcendentala betraktelsen på religionens område. Här måste denna anmärkning blott föras på tal såsom den form, vari den förut behandlade invändningen kläder sig, när dess ursprungliga påstående visats vara oberättigat. Kan tesen, att det transcendentala apriori strider mot religionens egenart, ej upprätthållas genom påståendet att religionen ej gör anspråk på allmängiltighet och nödvändighet i transcendentala mening, så kan den måhända upprätthållas genom det skenbart motsatta påståendet, att, även om religionens transcendentala allmängiltighet blivit ådagalagd, man därmed ännu icke hunnit fram till den giltighet, på vilken religionen gör anspråk, nämligen att dess objekt skola gälla som transcendentala realiteter.

Resultatet av denna undersökning blir alltså följande. *Om man håller fast vid religionsfilosofiens kritiska karaktär, och ej vill se den förvandlad i en metafysisk-dogmatisk pseudo-filosofi, och å andra sidan tager hänsyn till det för religionen väsentliga anspråket på allmängiltighet och nödvändighet, kan man icke undgå att uppställa frågan om religionens transcendentala apriori.*

II.

Psykologistiska och metafysiska omtolkningar af det religiösa apriori.

Har aprioribegreppet endast i dess transcendentala mening såsom giltighetsapriori en filosofiskt hållbar betydelse, och gäller det ovan påvisade förhållandet, att aprioribegreppet står i bästa

överensstämmelse med den religiösa upplevelsens anspråk på giltighetskaraktär, endast det religiösa apriori i egenskap av transcendentalt apriori, så är det en lätt gjord iakttagelse, att teorierna om det religiösa apriori i allmänhet bära en helt annan, psykologisk (resp. metafysisk) prägel. Håri hava vi att se det stora grundfelet, som gör aprioriåskådningen ofruktbar och ohållbar.

Denna i psykologisk eller metafysisk riktning gående om-tolkning kan iakttagas framför allt i två avseenden, nämligen dels i sättet att uppvisa det religiösa apriori, dels i sättet att bestämma dess innebörd.

I den förra frågan framträder psykologismen mer eller mindre ohöljt i de flesta framställningar. Så t. ex. när Troeltsch fordrar, att kunskapsteorien skall vända sig till psykologien för att få uppvisat det religiösa apriori. Det kan synas underligt, att Troeltsch, som genom aprioribegreppets upptagande vill markera sin anslutning till Kant i det väsentliga, kan slå in på en så fullkomligt okantisk väg. Förklaringen ligger här, liksom oftast i fråga om inkonsekvenserna hos Troeltsch, i efterverkningar från hans "förkritiska" ståndpunkt. Då hade han sökt säkerställa religionens självständighet och giltighet på psykologisk väg. När han genom övergången till kriticismen lärde inse, att giltigheten aldrig kan säkerställas genom psykologiska undersökningar, blev psykologien visserligen formellt utträngd från denna punkt, men då den behöll sina övriga uppgifter, och det icke skedde någon reform i programmet i dess helhet, blev psykologiens reella inflytande detsamma som förut. Förändringen består däri, att den "kunskapsteoretiska" termen apriori upptages, och att psykologien icke själv får uppvisa det religiösa apriori, utan uppvisa det fenomen inom själslivet, vari kunskapsteorien sedermera igenkänner det av den sökta religiösa apriori. I allmänhet visa sig efterverkningarna av hans förkritiska uppfattning i ett betydligt överskattande av religionspsykologiens prestationsförmåga. Så går hans anspråk vida utöver vad en psykologisk undersökning någonsin kan prestera, då han av religionspsykologien väntar svar på frågan, om det religiösa är ett kombinationsfenomen eller ett ursprungligt fenomen.

Under det att psykologismen hos Troeltsch är oavsiktlig, är den däremot hos R. Otto principiell. I anslutning till Fries av-

höjer han direkt apriori i dess transcendentala form, i det han stämplar Kants bemödande om ett "transcendentalt bevis" såsom motsägelsefullt och onödigt. Men i det han i stället ansluter sig till Fries' antropologisk-psykologiska metod, och på detta sätt söker upphämta vissa religiösa grundkunskaper ur "förnuftets dunkla grund", hemfaller han under den kritik, som i det föregående blivit övad gentemot Fries' filosofi. När Otto skenbart anknyter vid Kant, så är det först och främst vid dennes i psykologisk riktning så lätt misstolkade formel: apriori = "oberoende av erfarenheten". — Samma formel tjänar som utgångspunkt för P. Kalweit, vilken ävenledes därigenom föres till psykologism, oaktat han i motsats till Otto i frågan om religionens allmängiltighet ser den egentliga uppgiften för läran om det religiösa apriori.

Ännu tydligare visar det sig, i huru hög grad begreppet religiöst apriori blivit utsatt för psykologiska och metafysiska tolkningar, om vi giva akt på, vilken innebörd man i allmänhet giver det. Vid framställningen av Troeltschs aprioriteori hava vi redan kunnat iakttaga, huru utgångspunkten för honom var kunskaps-teoretisk, och alltså möjligheten förefanns att gestalta aprioribegreppet transcendentalt, men huru i stället hans förkritiska frågeställningar togo ledningen och förorsakade, att aprioribegreppet omformades i psykologisk, historiefilosofisk och metafysisk riktning, för att även kunna tjäna till dessa problems lösning.

En detaljerad granskning av apriorilitteraturen från denna synpunkt kan här ej komma i fråga. Sedan måttstocken för bedömandet numera är funnen, ger sig också kritiken nära nog av sig själv. Därför må blott ytterligare några med begreppet religiöst apriori ofta förknippade misstolkningar något belysas.

1. Den måhända vanligaste misstolkningen är, att det religiösa apriori identifieras med ett *ursprungligt religiöst anlag*. Under olika form och med olika motiveringar möter denna tolkning t. ex. hos R. Otto¹, E. Schaefer, H. Rosén m. fl. Detta är ock

¹ Ehuru R. Otto i Kantisch-Friessche Religionsphilosophie, sid. 42 f. polemiserar mot "medfödda idéer" och framhäver, att oavhängigheten av erfarenheten ej får fattas i tidlig mening, så kommer han dock genom sin anlagsteori ej väsentligen utöver den av honom såsom otillfredsställande kända uppfattningen. När F. Alin i sin recension av Ottos „Das Heilige“, Kristen-

den form av religiöst apriori, som dess motståndare hava minst att anmärka emot, ja, som uttryckligen vunnit erkännande såsom berättigad t. ex. av H. Haering och F. Traub. Vad som är att anmärka mot denna förklaring, har ovan i allmännare sammanhang blivit anfört, att det nämligen alls icke är någon förklaring, utan en innehållslös tautologi. Att söka förklara den religiösa erfarenheten därmed, att människan har ett anlag att göra religiösa erfarenheter, att det hos henne finns en disposition för det religiösa eller rent av en naturartad religiös grunddrift är detsamma som att avstå från att giva någon förklaring. Teorien om ett ursprungligt religiöst anlag hjälper oss ej ett enda steg längre fram; den tillhör den kategori av förklaringar, som inom alla vetenskaper äro ogärna sedda, därför att det, som här erbjudes som förklaring, blott skjuter frågan längre tillbaka, men icke i något avseende bidrager till att lösa den. Liksom biologien upphört att operera med det mytologiska begreppet livskraft för att förklara livet, och liksom psykologien ej anser det vara någon förklaring till våra själsakter, att vi så att säga bakom dessa ställa ett ursprungligt anlag att uppleva sådana akter, så bör ock reli-

domen och vår tid, 1920, sid. 44 ff, från vad han kallar "empirismens ståndpunkt" tillbakavisar allt vad apriori heter, så må hans kritik delvis träffa Ottos framställning. Däremot innehåller den intet, som i något avseende drabbar den här framställda aprioriuppfattningen. Religionens giltighetsfråga kommer i varje fall icke till sin rätt på den rena empirismens ståndpunkt; häri ligger grunden till, att man måste taga sin tillflykt till aprioribetraktelsen; däremot är den, såsom Alin med rätta anmärker, ej till något gagn, om det religiösa apriori skulle fattas såsom nödvändig förutsättning för personlig religiositet. — Alin nöjer sig med att konstatera, att Otto brukar begreppet apriori "i den vanliga betydelsen av ordet, d. v. s. medfödd(?) och väsentlig för allt vad människa heter"; däremot tager han ej hänsyn till, att bredvid denna vanliga misstolkning av aprioribegreppet gives även en korrekt, transcendental tolkning därav, som i varje fall icke beröres av hans indirekta bevis mot apriorisynpunktens användande på det religiösa: "om man säger, att ett religiöst apriori är en nödvändig förutsättning för personlig religiositet, kan man lika gärna påstå, att ett irreligiöst och ett oetiskt apriori är nödvändigt, för att en person skall kunna bli irreligiös och osedlig!" Ja, om man nämligen går in på, att osedlighet och irreligiositet äro — "väsentliga för allt vad människa heter". Ännu svagare blir detta indirekta bevis, om det tänkes riktat mot apriori i transcendental mening, då väl näppeligen någon skulle drista sig till att beteckna irreligiositet och osedlighet såsom "allmängiltiga och nödvändiga".

gionsfilosofien och teologien lämna slika intet förklarande förklaringsförsök, och detta så mycket mer, som anlagsteorien, ehuru psykologiskt tänkt, dock vilar på psykologiskt ytterst svag grund. Även i detta avseende visar den transcendentala uppfattningen av det religiösa apriori sin avgjorda överlägsenhet. Den går ej bakom den faktiskt givna religiösa erfarenheten till antagandet av ett hypotetiskt något, som skulle tjäna som förklaring till erfarenheten, men som själv blott kan tänkas därigenom att man depotenserar det i erfarenheten givna och berövar det dess aktuella drag, samt därpå benämner den så uppkomna abstraktionsprodukten ursprungligt religiöst anlag eller religiöst apriori. Den stannar fastmer vid den faktiskt givna religiösa erfarenheten, vilken den underkastar transcendental analys med hänsyn till det i den innehållna giltighetsmomentet, vilket den betecknar såsom den religiösa erfarenhetens moment apriori. Eftersom denna teori håller sig fri från psykologiska inblandningar, behöver den icke, såsom anlagsteori, frukta för psykologiens vederläggning.

Oaktat Troeltschs apriori vill vara transcendentalt orienterat, och ehuru han ofta vänder sig mot tolkningen av apriori såsom religiöst anlag, så har han själv icke helt lyckats att undgå snarlika synpunkter, framför allt då apriori stundom behandlas som vore det ett från början givet förnuftsanlag, som så småningom kämpar sig upp till herravälde. Emellertid finnas talrika paralleler till dessa yttranden redan i hans föregående period, särskilt i hans behandling av utvecklingstanken, varför även denna inkonsekvens torde få skrivas på de "förkritiska" inflytelsernas konto. Ännu tydligare blir motsägelsen hos R. Jelke, då han förklarar sig vilja hävda den transcendentala metoden, men utförandet därefter löper ut i en bekännelse till teorien om det religiösa anlaget. Förledd av E. Schaeders framställning, ser han sålunda den transcendentala betraktelsens betydelse i påvisandet, „dass in der religiösen Anlage der unentrinnbare Ausgangspunkt für die Entstehung des religiösen Lebens überhaupt liegt”¹.

2. En annan i psykologiserande riktning gående omvand-

¹ R. J e l k e: Das religiöse Apriori und die Aufgaben der Religionsphilosophie, sid. 47.

ling framträder i den stundom mötande bestämningen av *det religiösa apriori såsom skapande och formande kraft*. Till förmån för denna uppfattning kan åberopas, att en liknande synpunkt ej är alldeles främmande för apriorismens fader, Kant, vilken ju alltid såsom förnuftets karaktärsdrag plägade framhäva dess spontaneitet till skillnad från sinnlighetens receptivitet. Det är denna sida av kriticismen, som sedermera utförts särskilt av F. A. Lange, vilken sammanfattat sin aprioriuppfattning i satsen: „es wurzelt in unserer Organisation und ist der Anlage nach vor jeder Erfahrung”. I denna riktning går framför allt Simmels religiösa apriori, som vi därför också ovan karaktäriserat såsom psykologisk funktion. Liknande tankar möta ock ofta hos Troeltsch och Kalweit („Schöpfung des Geistes”¹), ja, till och med hos Bornhausen, som eljest så sorgfälligt vill utrota all psykologism („Das Apriori Kants ist eine Tat des Geistes”²). Att denna uppfattning av det religiösa apriori såsom produktiv kraft ej står i något inre förhållande till kriticismens grundfråga om den givna erfarenhetens giltighet, behöver ej att närmare påvisas; omedelbart inses, att det här är fråga om ett av dessa ej tillräckligt begrundade psykologisk-metafysiska försök att förklara giltighetsfenomenet utifrån något annat, i stället för att inrikta undersökningen på detta fenomen själv och genom transcendental analys söka utröna, vad som ligger i detta giltighetsmedvetande och vid vilket moment i erfarenheten giltighetskaraktären häftar. Apriori är ej att fatta såsom en psykologisk form eller real kraft, som medvetandet äger, och varigenom det bemäktigar sig de givna innehållen, utan det är att fatta såsom ett moment i den givna erfarenheten, nämligen giltighetsmomentet däri.

3. I nära samband med den senast framställda åskådningen, står den uppfattning, som i aprioribegreppet företrädesvis ser ett medel att *psykologiskt konstruera den religiösa erfarenhetens uppkomst*. Denna uppfattning möter, omväxlande med den förra, hos Troeltsch³ och Kalweit, vilken senares hela framställning uppbares av tanken, att apriori är den ena psykologiska

¹ Th. St. u. Kr. 1908, sid. 143.

² Z. f. Ph. Kr. 1910, sid. 203.

³ Jfr nedan, Kap. III:IV angående religionens aktualisering enligt Troeltsch.

faktorn, som betingar erfarenhetens *uppkomst*¹; den möter även hos R. Otto i närmaste samband med hans anlagsteori, i det att den religiösa erfarenheten enligt honom är produkten av „die Anlage für die Erkenntnis des Heiligen” och „die Erscheinung des Heiligen”², samt hos H. Rosén, då han i liknande sammanhang framhåller, att ”den historiska uppenbarelsen icke skulle kunna väcka trons genljud i vår själ, om den icke där funne något att vädja till, ett religiöst anlag a priori”³. Även här spelar apriorisynpunkten huvudsakligen rollen att göra troslivets psykologiska möjlighet förståelig. Det kunde synas, som om denna uppfattning stode i nära överensstämmelse med den transcendentala aprioriåskådningen. Ty båda utgå från den givna religiösa erfarenheten och analysera den med hänsyn till motsatsen mellan det aprioriska och aposterioriska, och båda legitimera det aprioriska genom påvisande av, att det är förutsättning för erfarenhetens möjlighet. Att denna överensstämmelse emellertid blott är skenbar, framgår av trenne omständigheter. *Först och främst* får den ovan omtalade transcendentala analysen icke förväxlas med en psykologisk analys. När den lägger isär erfarenheten, så att det aprioriska däri framställes löst från sin förbindelse med det empiriska eller aposterioriska, så innebär detta icke en psykologisk särläggning, liksom när man i en själsakt söker utanalysera dess olika förstånds-, känslö- och viljeelement. Dessa element äro psykologiska realiteter, även om de realiter icke förekomma isolerade. Apriori och aposteriori äro däremot icke psykologiska realiteter, icke tvänne element, genom vilkas sammanställning erfarenheten uppkommer, utan de äro tvänne synpunkter, som kunna läggas på erfarenheten, tvänne moment i densamma. Nödvändighets- och giltighetsmomentet benämnes erfarenhetens moment apriori, det tillfälliga eller rent faktiska i erfarenheten är dess empiriska moment eller dess moment a posteriori. Den psykologiserande aprioriuppfattningen sammanblandar nu de båda synpunkterna och tolkar apriori, som är ett transcendentalt moment, såsom vore det ett psykologiskt element. *För det andra* framträder skillnaden mellan den psykologiska

¹ Th. St. u. Kr. 1908, sid. 140 ff.

² R. Otto: Das Heilige, sid. 188.

³ H. Rosén: Förhållandet mellan moral och religion, sid. 176.

och transcendentala betraktelsen däri, att de ledas av i grunden olika intressen. Den psykologiska betraktelsens intresse häftar vid religionens psykologiska uppkomstsätt och beskaffenhet, den transcendentala åter använder aprioribegreppet i intresse att därmed fastställa religionens giltighet. För det tredje är det tvänne alldeles skilda ting, när den psykologiska och den transcendentala betraktelsen argumentera med "erfarenhetens möjlighet". När i förra fallet apriori betecknas såsom förutsättning för "erfarenhetens möjlighet", så innebär detta, att apriori framställs såsom den psykologiska betingelsen för att en erfarenhet skall kunna göras av ett individuellt medvetande på en viss rumslig och tidlig punkt i tillvaron. I senare fallet är det åter fråga om de logiska betingelserna för att något överhuvud skall kunna erfaras.

Förväxlingen mellan dessa två synpunkter, apriori såsom psykologiskt möjliggörande religionens uppkomst, och apriori såsom den logiska möjlighetsgrunden för erfarenhetens giltighet, bär skulden till mycket av den förvirring, som råder i diskussionen över det religiösa apriori. Så ligger den till grund icke blott för de här omnämnda psykologistiska omtolkningarna, utan även t. ex. för den anmärkning som K. Heim¹ riktar mot det religiösa apriori: „Wie kommt es, dass von den vielen Welten, die a priori möglich sind, gerade diese Wirklichkeit ist, in der wir leben? . . . Dass man vom Apriori aus auf diese Schicksalsfrage überhaupt nicht stösst, das ist vom religiösen Standpunkt aus gesehen ein Mangel”². „Soll dieser persönliche Charakter des Schicksals zum Bewusstsein kommen, so muss zum Apriori noch etwas hinzutreten, etwas, das aus der Richtung der Erfahrungswelt kommt . . .”³. Denna kritik hade sitt berättigande, om det religiösa aprioris uppgift vore att möjliggöra den faktiska religionens psykologiska konstruerande; då skulle det visserligen låta säga sig, att religionen ingalunda står där färdigkonstruerad genom att ett religiöst apriori förbindes med ett erfarenhetsstoff, utan att det måste komma ännu något annat till, för att verklig

¹ K. Heim: Ottos Kategorie des Heiligen und der Absolutheitsanspruch des Christusglaubens, Z. f. Th. K. 1920, sid. 14 ff.

² O. a. a., sid. 29.

³ O. a. a., sid. 31.

religion skall uppstå. Men nu veta vi, att frågan om det religiösa apriori ej har något att skaffa med religionens psykologiska konstruerande; utan skall tjäna att ådagalägga dess erfarenhetsmässiga giltighet; och gentemot ett så bestämt aprioribegrepp förlorar den omtalade anmärkningen sin rätt.

4. Om möjligt i ännu tydligare motsättning till religionens transcendentala apriori stå *de metafysiska omtolkningarna av det religiösa apriori*. Hos Troeltsch hava vi funnit en dylik metafysisk tolkning såsom följd av hans förkritiska åskådning, där metafysiken intog ett dominerande rum i hans religionsteori. När Troeltsch därför upptager transcendentalfilosofien i sitt system, ombildar han den på varje punkt till metafysik. Denna ombildning framträder först i hans bestämning av förhållandet mellan psykologi och kunskapsteori; detta förhållande, som för den genuina kriticismen ter sig såsom bestämt genom ett dubbelt betraktelsesätt, i det att samma företeelse, betraktad från genetisk synpunkt får psykologisk, betraktad från giltighetssynpunkt får kunskapsteoretisk betydelse, blir hos Troeltsch ett metafysiskt förhållande. Det psykologiska och det kunskapsteoretiska bli varandras reala motsatser; religionens psykologisk-historiska verklighet är, såsom något blott faktiskt, uppblandad med allahanda förirrelse, varför ock uppställandet av ett religionens apriori innebär proklamerandet av kamp med det blott faktiska i religionen¹. Överhuvud uppfattas den överindividuella giltighet, som det är "kunskapsteoriens" uppgift att undersöka, såsom ett lån från en transcendent värld. Medvetandet innehåller en blandning av nödvändigt och tillfälligt; denna blandning kan blott göras förståelig så, att nödvändighetselementen hava sin härkomst från det absoluta medvetandet, "medvetandet överhuvud". „Es ist das Problem des Zusammenhangs von endlichem und unendlichem Bewusstsein, das hierbei im Hintergrunde steht"². Däri att den absolute anden är närvarande i den ändliga anden, vinnes förklaring både till det aprioriskas obetingade karaktär och till den historiska förnuftsbildningens kontinuitet och följdriktighet³.

¹ E. Troeltsch: Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, sid. 33.

² E. Troeltsch: Gesammelte Schriften II, sid. 371.

³ O. a. a., sid. 764.

— Vi kunna här ganska tydligt följa ombildningsprocessen. Utgångspunkten är det förhållandet, att i kunskapen eller i allmänhet i erfarenheten ett nödvändighets- och giltighetsmoment och ett faktiskt-empiriskt moment kunna urskiljas, detta förhållande, som tjänar som grundval för den transcendentala eller erfarenhetsteoretiska undersökningen. Så långt står Troeltsch på transcendentalismens mark. Men nu begynner ombildningen; giltighets- och tillfällighetsmomenten förvandlas till tvänne varandra motsatta reala element, giltighetsmomentet hypostaseras ytterligare till en metafysisk realitet, samt räknas som ett utflöde av den absolute, gudomlige anden. Genom denna metafysiska omtolkning blir det visserligen möjligt att använda det religiösa apriori både som ledning vid utformandet av gudsidéen och som måttstock vid den historiefilosofiska jämförelsen mellan de olika religionernas värde. Men detta har köpts för ett dyrt pris: det transcendentala apriori har förvanskats, den kritiska frågeställningen har fått vika för den metafysiska dogmatismens frågeställning. Aprioribegreppet har blivit användbart för ändamål, som ursprungligen voro det främmande, men tillika oanvändbart i sin ursprungliga kritiska mening, såsom den transcendentala beteckningen för religionens giltighet; det har fått ett rikare metafysiskt innehåll, men söker förgäves hävda sin metafysiska realitet, och har dessutom genom den metafysiska omtolkning, som det underkastats, råkat utanför området för den kritiska religionsfilosofien, inom vilken det religiösa apriori allena har sin systematiska ort och sitt berättigande ¹.

¹ Om utrymmet tilläte, kunde även hos R. Otto påvisas en metafysisk omtolkning av aprioribegreppet, särskilt i hans „Kantisch-Friessche Religionsphilosophie”, sid. 33 samt i hans omformande av transcendentalbegreppet. Ej heller medger oss utrymmet att ingå på en analys av de olika författarna med hänsyn till hos dem förefintliga apriorityper. För den, som med den i andra kapitlet givna måttstocken går tillbaka till de i första kapitlet framställda uppfattningarna, är det ej heller svårt att urskilja de olika tankelinjerna, att t. ex. hos O. Pfléiderer i hans uppfattning av apriori såsom medfött ligger något av stoicismens och det Cartesiansk-Leibnizianska apriori, att hans tanke om Gud såsom enheten av tänkande och varande (ontologiskt gudsbevis) vilar på den ontologiska aprioriuppfattningen; att hos R. Otto, bortsett från hans beroende av Fries, förefinnas ansatser i riktning mot stoicismens, Leibniz' och slutligen även (med avseende på det religiösa aprioris

III.

Formalt religiöst apriori.

En bland de mest omtvistade frågorna vid det närmare bestämmandet av det religiösa aprioris innebörd är den, huruvida det bör fattas såsom formalt eller såsom innehållsligt bestämt. Hos Troeltsch finner man ej något klart svar på denna fråga. Såsom ovan blivit uppvisat sammanhänger detta med att aprioribegreppet hos honom skall tjäna skilda intressen. När han brukar det i dess ursprungliga "kunskapsteoretiska" mening, söker han i allmänhet i anslutning till Kant fasthålla vid dess rent formala art. När åter den historiefilosofiska uppgiften att upprätta en värdegradering av de olika religionerna träder i förgrunden, och han i förlägenheten efter en användbar värdemåttstock griper efter det religiösa apriori för att se till, om detta icke kunde hjälpa ur svårigheten, bliva hans bestämmingar mera svävande. Detta sammanhänger tydligen med omöjligheten att använda ett rent formalt aprioribegrepp såsom värdemåttstock. Är det nämligen rent formalt, så kan det i sig upptaga de mest skilda innehåll, men värdena skilja sig från varandra genom olika innehåll. Att det formala apriori åtminstone till en viss grad är indifferent gentemot innehållet, inses genom en jämförelse med det formala, teoretiska eller etiska apriori. Så är t. ex. orsakslagen ett formalt apriori; den statuerar alldeles oberoende av de olika innehållen ett nödvändigt och allmängiltigt band mellan orsak och verkan, så att varje förändring måste hava sin orsak, och så att, om orsaken är given, verkan ock ofelbart måste inträda. Men om man nu med ledning allenast av orsakslagen ville avgöra, vad som i ett givet fall är orsaken, så skulle man snart finna sig lämnad i sticket; till följd av sin formala karaktär fordrar orsakslagen blott den allmänna ordning, som ligger uttalad i den, men lämnar däremot icke någon ledning att avgöra, på vad sätt denna allmänna ordning i det enskilda fallet blir förverkligad. Och på samma sätt med det etiska apriori eller det kategoriska imperativet. Till sin karaktär är det rent formalt, och anger blott den

högre stadium såsom produktiv religiös begåvning) mot Simmels aprioriuppfattning o. s. v.

formala beskaffenhet, som det, som skall kunna gälla såsom etiskt, måste äga. Men i denna form kunna allahanda olika innehåll rymmas. Att såsom Kant söka härleda sedlighetens innehåll ur dess blotta form, är ett så självmotsägande företag, att man redan på förhand kan inse, att det måste misslyckas. Populärt skulle saken kunna uttryckas så, att det kategoriska imperativet fordrar obetingad lydnad för samvetets bud. Men därmed är tydligen intet uttalat om, vad samvetet i det enskilda fallet innehållsligt bjuder. Därför kan man ej heller använda det etiska apriori såsom måttstock för att avgöra värdet av de motsatta etiska åskådningarna.

Att saken måste ligga på liknande sätt med avseende på det religiösa apriori, och att det, om det fattas som formalt, ej kan användas som kritisk värdemåttstock, ligger i öppen dag. Troeltsch ser sig här ställd inför följande dilemma: *Antingen* skall det religiösa apriori användas som kritisk värdemåttstock; i så fall måste det bestämmas innehållsligt, men därmed blir det odugligt till sitt ursprungliga transcendentala, allmän-kritiska ändamål, nämligen att garantera det religiösa värdets rätt överhuvud. *Eller* ock fasthåller man vid denna dess ursprungliga kritiska uppgift, men i så fall blir det, såsom formellt, oanvändbart i den special-kritiska rollen såsom värdemåttstock, efter vilken de enskilda religionernas värde prövas. Mellan dessa alternativ har Troeltsch ej kunnat avgöra sig. Å ena sidan vill han icke helt avstå från den kritiska filosofiens metod och göra dess apriorikonstruktion värdelös genom att stämpla apriori såsom en innehållsligt bestämd storhet. Å andra sidan sammanhänger tanken på det religiösa apriori som värdemåttstock så nära med hela hans religionshistoriska åskådning och med dess evolutionistiska utvecklingsbegrepp, att han ej heller kunde offra denna tanke¹.

Emellertid sammanhänger Troeltschs böjelse att fatta det religiösa apriori innehållsligt icke endast med önskan att så vinna en måttstock för bedömande av förhållandet mellan de olika religionerna. Ty även sedan medelst religionsjämförelsen blivit fastslaget, att kristendomen står såsom den avgjort högsta och praktiskt taget absoluta religionen, kvarstår dock inom densamma

¹ Jfr "Det religionsfilosofiska grundproblemet" Kap. IV:7.

spänningen mellan dess psykologiska fenomen och dess sanning, mellan det däri faktiskt givna och det normativt giltiga. Även för att skilja dessa element från varandra behöves det en måttstock, vilken enligt Troeltsch åter är att söka i det religiösa apriori. Endast så kan man förstå hans yttrande: „Dann aber ist auch das Unternehmen, aus der psychologisch-geschichtlichen Wirklichkeit der Religion die Wahrheit der Religion herauszuerkennen, immer zugleich ein Kampf mit bloss Tatsächlichem und mit Irrtum”¹. Det uttryck, som Troeltsch här använder för att beteckna sin aprioriundersökning, kunde ock brukas att karaktärisera undersökningen angående det rent transcendentalt fattade religiösa apriori; ty detta går ut på att ur religionens psykologisk-historiska verklighet lära känna dess sanning; den utgår från de i religionen faktiskt gjorda upplevelserna och uppkastar frågan om deras objektiva giltighet och sanningsvärde. Att de anförda orden hos Troeltsch emellertid icke hava blott denna innebörd, visar fortsättningen, där han betecknar aprioriundersökningen såsom en kamp mot det blott faktiska och mot förirrelse inom religionen. Det religiösa apriori skall alltså möjliggöra för honom att skilja mellan värdefullt och värdelöst i religionen, mellan sanning och sken. Det är uppenbart, att Troeltsch härmed kommit ganska långt bort från den kritiska filosofiens synpunkter. För denna med dess formala aprioribegrepp är det omöjligt att avgöra, vilka *enskilda* upplevelser som äga giltighet. Denna fråga överlämnar filosofien med förtroende åt specialvetenskaperna, och vill ej inblanda sig i deras uppgifter. Såsom sin uppgift ser den däremot frågan om de *allmänna* förutsättningarna för att upplevelser överhuvud skola kunna äga giltighet, samt verkställer i samband därmed undersökningen av de stora, totala erfarenhetsformerna för att tillse, i vad mån inom dessa de nämnda allmänna förutsättningarna för giltighet äro förhanden. När Troeltsch icke låter sig nöja härmed, utan med hjälp av det formala religiösa apriori vill träffa avgörande över det religiösa livets enskilda, innehållsliga yttringar, begår han samma fel som Kant, då denne ur det sedligas allmänna form vill härleda dess enskilda innehåll. Och ju svårare det är att ur en

¹ E. Troeltsch: *Psychologie und Erkenntnistheorie*, sid. 33.

form härleda ett innehåll, desto mera förklarlig är tendensen hos Troeltsch att fatta det religiösa apriori såsom ett innehåll.

Samma vacklande mellan att fatta det religiösa apriori formalt och innehållsligt återfinnes ock hos de flesta övriga författare. Så äro t. ex. både H. Süskind och P. Kalweit medvetna om, att den formala tolkningen är den enda, som från filosofisk synpunkt kan upprätthållas. Och dock blir det religiösa apriori för båda under utredningens gång alltmer innehållsligt. Hos Süskind sammanhänger detta med det sätt, varpå han förbinder det religiösa apriori med gudsbegreppet, hos Kalweit åter därmed, att han till sist vill identifiera kristendomen med det religiösa apriori. Av liknande orsak fattar K. Dunkmann det religiösa apriori innehållsligt.

Sammanfattande kunna vi därför säga, att det religiösa apriori, om nu ett sådant gives, i överensstämmelse med kriticismens hela frågeställning måste bestämmas såsom något rent formalt, och att det först är inblandandet av andra för detsamma ursprungligen främmande intressen, som förorsakat, att man tillskrivit det innehållslig betydelse. Men nu är det ofta just det formala bestämmandet av det religiösa apriori som framkallar protester. Så har framför allt E. Spranger sökt visa, att apriorimetoden medför faran av en väsentligen intellektualistisk-formal tydning och uppskattning av livet; och J. Kaftan grundar sitt påstående, att aprioribegreppet ej hjälper oss att förstå de i moralen och religionen givna fakta, i främsta rummet därpå, att aprioribetraktelsen blott tager hänsyn till deras formala karaktär. I liknande riktning går ock F. Traubs tanke, då han med utgångspunkt från det förhållande, att sann kunskap kommer till stånd blott genom förening av förnimmelsetoff och aprioriska former, drager slutsatsen: „Das Apriori für sich allein kann noch nicht die Wahrheit verbürgen, sondern nur in seinem Zusammensein mit der religiösen Erfahrung, der individuellen und der geschichtlichen”¹. Om man bortser från den psykologistiska föreställning, som tar sig uttryck i denna sats, liksom om aprioribetraktelsens uppgift vore att framställa, huru sann kunskap ”kommer till stånd”, kan härtill anmärkas, att, även om kunskapen icke

¹ Z. f. Th. K. 1914, sid. 199.

är lika med dess aprioriska form, utan alltid tillika måste inne-
sluta ett faktiskt innehåll, dock ingen anledning föreligger att
bestrida, att giltigheten såsom sådan närmast har sin grund i kun-
skapens formala apriori. Gentemot Sprangers farhågor, att livet
måste intellektualiseras genom det formala aprioribegreppet, må-
ste tvärt om hävdas, att just den formala fattningen av det reli-
giösa apriori allra bäst skyddar för religionens intellektualise-
rande. Närmast riktar Spranger sin anmärkning mot Troeltsch,
och här har den till en viss grad sitt berättigande, men icke där-
för, att Troeltsch fattar apriori formalt, utan tvärt om därför,
att han icke fattar det nog formalt, utan låter det intaga en så-
dan mellanställning mellan formalt och innehållsligt, att han kan
hysa förhoppningar att åtminstone delvis ur detsamma kunna
härleda religionens innehållssida. Fattar man endast i överens-
stämmelse med kriticisms problemställning det religiösa apriori
fullkomligt formalt, så bortfaller frestelsen, att därur söka här-
leda något innehållsligt. Men då det religiösa apriori ej är det-
samma som religion, utan blott "religionens form", så inses lätt,
att religionens innehåll måste uppfattas såsom det faktiskt givna,
som aldrig intellektuellt kan framkonstrueras, utan helt enkelt
måste tagas såsom det är givet. Härmed är tillika svaret givet på
Kaftans invändning. Vore avsikten att ur det religiösa apriori
framkonstruera religionen, så kunde man med skäl invända, att
det är ett fel att söka förklaringen i religionens formala sida.
Men nu är det ju ingalunda aprioriteoriens mening, att den skall
"förklara" religionen, utan att den skall fastställa dess giltighet
och dess erfarenhetskaraktär i kritisk mening. Men detta kan
självfallet icke ske därigenom, att man till prövning upptager en-
staka, tillfälliga religiösa innehåll, och prövar i vad mån de kunna
äga erfarenhetskaraktär. Ett sådant tillvägagångssätt är möjligt
blott där den naiva realismen ännu härskar, det vill med avseende
på den religiösa erfarenheten säga, där man tilltror sig äga den
sällsamma gåvan att kunna jämföra de i den religiösa erfaren-
heten givna trosobjekten med dessa trosobjekt sådana de äro i
sig. Har man insett omöjligheten härav, så återstår för det filo-
sofiska prövet av religionens giltighets- och erfarenhetskarak-
tär ingen annan möjlighet än att för det första undersöka, huru-
vida religionen från formal synpunkt kan framvisa en sådan be-

skaffenhets, att den legitimerar sig såsom en nödvändig och allmängiltig form för andelivet, samt att för det andra undersöka de logiska betingelserna för att av den så givna formala möjligheten skall bliva en real erfarenhet, och tillse om dessa betingelser äro uppfyllda i den faktiskt givna religionen. Den första av dessa undersökningar faller på den religiösa aprioriteoriens lott; under sådana förhållanden är det ej ett fel hos det religiösa apriori, att det måste bestämmas formalt, utan detta är blott ett uttryck för det problems natur, till vars lösning det skall bidra. Att det ej kan innehålla lösningen till det andra problemet, är uppenbart, och detta så mycket mer, ju klarare man är medveten om dess rent formala karaktär. Om man ville utgiva det religiösa apriori såsom universallösningen av religionens problem, så vore visserligen faran förhanden, att religionen bleve intellektualiserad och rationaliserad. Härav framgår ock i vad mån dessa farhågor äro befogade med avseende på Troeltschs framställning. Vid analysen av det religiösa apriori hos honom hava vi funnit en viss benägenhet att icke låta dettas betydelse uttömmas i dess ursprungliga "kunskapsteoretiska" — bättre "erfarenhetsteoretiska" — uppgift, utan att det dessutom såsom religionens psykologiska kategori skall tjäna som omskrivning för religionens väsen, att det skall tjäna som historiefilosofisk värdemåttstock och såsom metafysiskt underlag för gudsbegreppet. Här föreligger tydligen en tendens att i det religiösa apriori se universallösningen. I den mån detta är förhållandet, är faran för religionens rationalisering och intellektualisering akut. Men orsaken därtill är som sagt icke det religiösa aprioris formala fattning. Tvärt om hade detta, om det blott blivit konsekvent genomfört, varit det bästa medlet att förebygga, att aprioribegreppet underkastats en sådan obefogad utvidgning, samt likaledes att förebygga, att det får ingripa förkortande på det religiösa innehållets område.

IV.

Det religiösa aprioris aktualisering eller realisering.

Härmed hava vi hunnit fram till problemet om det religiösa aprioris förhållande till den verkliga religionen. Framför andra

har Troeltsch arbetat på detta problem, som han givit namnet: frågan om det religiösa aprioris aktualisering. Utgångspunkten för honom är den riktiga iakttagelsen, att apriori såsom sådant är en reduktions- och abstraktionssynpunkt, och att denna abstraktion aldrig själv får hållas för den egentliga religionen. „So ist die Religion nicht zu reduzieren auf den Vernunftglauben an eine sittliche Weltordnung, und allen vermeintlichen Religionen anderer Art einfach entgegenzustellen, sondern das religiöse Apriori soll nur dazu dienen, das Notwendigkeitselement in der empirischen Erscheinung, aber ohne Abstreifung dieser Anschauung überhaupt, festzustellen und von diesem Element aus Verworrenheiten und Einseitigkeiten der psychischen Lage zu berichtigen, ohne sie selbst zu beseitigen”¹. För Troeltsch ligger saken så, att det religiösa apriori ungefär kunde sägas motsvara, vad upplysningstiden plögade kalla naturlig religion eller den rena förnuftstro². Felet hos den teologiska rationalismen låg emellertid i dess ohistoriska uppfattning, som tog sig uttryck däri, att den satte denna förnuftstro i motsats mot all positiv religion, och i sista hand ville se de historiska religionerna undanträngda och ersatta av förnuftsreligionen. Troeltsch åter vill hävda ett helt annat positivt förhållande mellan båda, och denna hans tendens framträder i teorien om det religiösa aprioris aktualisering. Ett religiöst apriori eller en ren förnuftstro har aldrig funnits i och för sig, utan blott i den faktiska religionens gestalt. Först i sammanhang med konkreta, individuella psykiska fenomen får det religiösa aprioris ”bleka religiositet” färg och åskådlighet, och detta är ett väsentligt moment i religionen, varför det hos Troeltsch ej kan vara tal om att på upplysningstidens sätt vilja bortskala denna religionens konkreta, åskådliga form till förmån för en abstrakt förnuftstro. Denna är förhanden, icke i motsats mot den konkret givna religionen, utan i densamma såsom dess nödvändighetselement.

När Troeltsch nu går att framställa, huru det religiösa apriori aktualiseras, stannar han inför de mystiska upplevelserna såsom ”religionens egentliga pulsslag”. ”Den av religionspsyko-

¹ E. Troeltsch: *Psychologie und Erkenntnistheorie*, sid. 45.

² Härav framgår ock, i huru hög grad det religiösa apriori hos Troeltsch är innehållsligt tänkt.

logien såsom väsentlig erkända mysticismen måste finna sin plats i kunskapsteorien, och den finner den såsom den psykologiska aktualiseringen av det religiösa apriori, vari först detta ivartannat av nödvändigt, rationellt, lagligt och faktiskt, psykologiskt, särskilt kommer till stånd, vilket karakteriserar den verkliga religionen”¹.

Vid prövningen av denna teori hava vi att göra bruk av de båda förut använda måttstockarna, nämligen först i vad mån den står i överensstämmelse med den transcendental-kritiska uppfattningen av aprioribegreppet, och vidare, om den gör rättvisa åt religionens faktiska beskaffenhet.

1. Från den förra synpunkten reser sig då genast väsentliga betänkligheter mot att under denna form hävda sambandet mellan det religiösa apriori och den konkreta religionen. Skall man kunna tala om aktualisering av det transcendentala religiösa apriori, så måste varje föreställning om ett psykologiskt förlopp hållas fjärran. Så sker emellertid icke hos Troeltsch. Tvärt om betecknar han i det nyss anförda citatet mysticismen såsom den *psykologiska* aktualiseringen av det religiösa apriori, och ser däri den psykologiska förklaringen till religionens beskaffenhet. Om denna i sig förenar moment av nödvändighet och faktiskhet, så finner Troeltsch detta förklarar därigenom, att religionen psykologiskt sett är sammansatt av aprioriskt-nödvändiga och psykologiskt-tillfälliga element. Först genom dessa båda elements samverkan *kommer den verkliga religionen till stånd*. „Diese (mystischen) Zustände sind nun aber von der Erkenntnistheorie aus sehr wohl zu begreifen, wenn man in ihnen die Aktualisierung des religiösen Apriori, *die Hervorbringung der wirklichen Religion im Zusammentritt des rationalen Gesetzes und der konkreten, individuellen psychischen Tatsächlichkeit sieht*”². Tydligare kan ej sägas ifrån, att Troeltsch uppfattar frågan om det religiösa aprioris aktualisering såsom liktydig med den psykologiska frågan om huru den faktiska religionen frambringas och uppstår, och att han därvid betraktar det religiösa apriori såsom den ena av de psykologiska faktorer, som måste till, för att verklig reli-

¹ O. a. a., sid. 47 f.

² O. a. a., sid. 47

gion skall uppstå. Har alltså hans aktualiseringsteori sin rot och sitt ursprung i den psykologistiska omtolkning, som han underkastar begreppet religiöst apriori, så är därmed, åtminstone från kriticismens synpunkt, domen fälld över denna aktualiseringslära. Frågan om, på vad sätt den religiösa erfarenheten psykologiskt kommer till stånd, står icke i något samband med religionens transcendentala apriori.

Härmed är dock ingalunda sagt, att den iakttagelse, från vilken Troeltsch vid sin aktualiseringsteori utgick, skulle vara ogiltig eller att den icke skulle få rum inom den kritiska religionsfilosofien. Tvärt om är det av allra största betydelse att det förhållandet ständigt behålles i sikte, att den verkliga religionen icke utan vidare är given i och med uppvisandet av ett religiöst apriori. Detta är lika litet fallet, som att den verkliga, innehållsliga kunskapen skulle vara given därför att det teoretiska apriori blivit fastställt eller den etiska erfarenheten skulle vara förhanden i och med att det kategoriska imperativets giltighet är ådagalagd. Liksom dessa i och för sig betraktade blott äro tomma former, så ock det religiösa apriori. Allt kommer nu an på, med vilket reallt innehåll denna aprioriska form fyller. Att hänvisa på vikten av detta problem, och alltså erinra om, att när religionens apriorifråga väl är besvarad, ett icke mindre viktigt problem kvarstår, nämligen detta, huru den möjlighet, som det religiösa apriori lämnar öppen, är förverkligad i de givna religionsformerna — detta är betydelsen av teorien om det religiösa aprioris aktualisering; däremot har den ej att svara på frågan huru religion psykologiskt kommer till stånd. För att klart framhåva, att det här är fråga om det förra, och icke om det senare problemet göra vi bäst i, att alldeles undvika termen aktualisering, enär denna lätt insmugglar föreställningen om en psykologisk akt, och i stället tala om *det religiösa aprioris realisering*; ty just detta gäller frågan. När det religiösa apriori är uppvisat, så är därmed på en gång religionens "möjlighet" och "nödvändighet" ådagalagd, men däremot ännu icke dess "verklighet". Alltså kan man från kriticismens ståndpunkt med god mening säga, att denna möjlighet måste realiseras. Betingelserna härför måste undersökas, samt den givna verkligheten granskas med hänsyn till frågan, om dessa betingelser där äro

för handen. På detta sätt stannar man med frågan om förhållandet mellan det religiösa apriori och den verkliga religionen inom criticismens ram. När Troeltsch åter framställer saken så, som om de genom den religionsfilosofiska analysen från varandra skilda aprioriska och aposterioriska elementen genom en psykologisk „Wiederaufeinanderbeziehung” skulle behöva hopfogas med varandra, så är detta blott åter ett bevis på hans psykologiska omtolkning av den kritiska metoden. När erfarenheten enligt denna metod lägges i sär i dess giltighetsmoment och dess blott faktiska moment, så är detta en rent logisk analys, och innebär alltså ingalunda, att erfarenheten på reallt sätt blir styckad, så att man sedan, genom att förbinda de olika elementen, åter skulle hava att uppbygga erfarenheten som helhet. För att göra detta förhållande rätt tydligt, kunna vi tillgodogöra oss, vad analysen av aprioribegreppet visat med avseende på möjligheten att på det transcendentala apriori anlägga fiktionens synpunkt. Därigenom skulle den nu behandlade frågan antaga följande gestalt. Det enda, som är reallt givet, är den religiösa erfarenheten i dess omedelbara enhet. Men då frågan om denna erfarenhets giltighetskaraktär uppstår, kunna vi ej komma tillrätta därmed så länge vi behandla erfarenheten såsom omedelbar enhet. Vi måste därför fiktivt isärlägga den i skilda moment, vilka såsom sådana aldrig reallt existera, i dess giltighetsmoment och dess faktiska moment. Vi upptäcka därvid, att giltigheten häftar vid den form, med hänsyn till vilken religionen vid sidan av kunskap, sedlighet och konst kan karaktäriseras såsom en erfarenhet, men att däremot innehållet alltid bär faktiskhetens prägel. Nu är det uppenbart att det varken gives någon giltig form rent för sig, ej heller ett blott faktiskt, formlöst innehåll. Det enda reallt givna är erfarenheten; de båda nämnda synpunkterna, varunder vi kunna betrakta den, giltighets- och faktiskhetssynpunkten, den aprioriska formens och det empiriska innehållets synpunkter, äro sålunda ingenting annat än just synpunkter eller fiktiva abstraktioner. Deras värde består ej däri, att de äro realla element i erfarenheten eller psykologiska faktorer, genom vilkas samverkan den religiösa erfarenheten kan konstrueras. Ett dylikt konstruerande av den religiösa erfarenheten är för övrigt fullkomligt obehövt, då ju densamma såsom given enhet tjänar till utgångs-

punkt för undersökningen. Fastmer består dessa fiktiva abstraktioners värde däri, att de, ehuru de ej giva uttryck åt ett reallt förhållande, hjälpa oss till ett begrundat svar på frågan om den religiösa erfarenhetens giltighet.

Visserligen är det icke nödvändigt att anlägga denna fiktionssynpunkt på det religiösa apriori; men intet i kriticismens åskådning talar däremot. Och när frestelsen att uppfatta det religiösa apriori såsom real psykologisk funktion eller konstruktivt psykologiskt element ligger så nära, något som nästan samtliga framställningar av frågan visa, och denna psykologistiska omtolkning gör det transcendentala apriori värdelöst, så kan det väl ifrågasättas, om icke skäl föreligga att tillsvidare såsom en användbar arbetshypotes acceptera uppfattningen av det religiösa apriori såsom "erfarenhetsteoretisk" fiktion, för att därmed en gång för alla göra slut på såväl de psykologistiska som de metafysiska omtolkningarna. Ty uppfattar man det religiösa apriori såsom en fiktiv abstraktion, som göres för att klarlägga frågan om religionens giltighets- och erfarenhetskaraktär, så har det icke längre någon mening att genom „Wiederaufeinanderbeziehung" av de båda fiktiva momenten eller synpunkterna framkonstruera den religiösa erfarenheten; det kan ej mer bliva fråga om det religiösa aprioris psykologiska aktualisering, men väl om dess realisering. Ty alltjämt behåller det sin goda kritiska mening att uppställa frågan, i vad mån den giltighet, som till sin "möjlighet" och "nödvändighet" är ådagalagd för religionen genom den — låt vara fiktiva — transcendentala aprioriundersökningen, är förverkligad i den konkreta religionen. Genom uppvisande av det religiösa apriori har religionsfilosofien givit svar på frågan: huru är religion överhuvud möjlig? Härtill fogas nu den erinran: möjlighet är icke lika med verklighet, denna möjlighet måste realiseras. Den fråga, som ytterligare måste besvaras, är denna: är religionen verklig? är den faktisk? Denna fråga hör icke in under aprioriundersökningen, men den anknyter omedelbart till dess resultat. Aprioriundersökningen har uppvisat så att säga religionens ort inom medvetandet. Härpå följer frågan, huruvida denna ort är "tom" eller fylld av konkret verklighet. Denna fråga kan ej besvaras genom filosofiska överläggningar, utan man måste med den gå till erfarenheten. Där möter oss religionen

såsom en fullhet av psykologiska och historiska fakta; där är det religiösa apriori realiserat ¹.

Vad som blivit anmärkt mot Troeltschs teori om det religiösa aprioris aktualisering gäller givetvis i ännu högre grad om G. Simmels motsvarande framställning. Hos Troeltsch bildade den "kunskapsteoretiska" frågeställningen ännu en viss motvikt mot tendensen att psykologisera den kritiska metoden. Någon sådan motvikt finnes icke hos Simmel. När han från början uppfattar det religiösa apriori såsom en skapande psykologisk funktion eller en "skapande kategori", så ligger redan häri angivet, huru förhållandet mellan det religiösa apriori och religionens konkreta gestaltningar är att fatta. Dessa senare äro resultat av den skapande verksamhet, som det religiösa apriori utövar på det givna stoffet. Ehuru Troeltsch i allmänhet håller fast vid mysticismen såsom det religiösa aprioris aktualisering, saknas icke heller hos honom enstaka antydningar, som gå i riktning hän emot Simmels uppfattning, så t. ex. när han betecknar "logos" såsom "skapande liv" ², när han talar om „die Aufeinanderbeziehung des produktiv-vernünftigen und des konkret-psychologischen Elementes" ³, eller när han med bifall anför, att Kant „geradezu die empirisch-psychologische Religion als phantasiemässige Veranschaulichung des Apriori erkenntnistheoretisch konstruiert" ⁴, och sammanhanget lägger det nära till hands att antaga, att det religiösa apriori själv, såsom den produktivt-förnuftiga förmåga det är, av det material, som fantasien tillhandahåller, skapar åt sig sin fantasimässiga klädnad. I varje fall är det uppenbart, att Troeltschs problem om det religiösa aprioris aktualisering ej har hemorts rätt inom den transcendentalkritiska frågeställningen. *Motsatsen apriorisk-empirisk är, med avseende på den roll den spelar för erfarenhetsanalysen, enligt kriticismen en motsats mellan tvänne moment av olika logisk dignitet, enligt Troeltsch en motsats mellan tvänne element, i vilka erfarenheten psykologiskt kan särläggas; med avseende på den roll, denna motsats spelar för erfarenhetens syntetiska uppbyggande, är den enligt kriticis-*

¹ "Det religionsfilosofiska grundproblemet", Kap. IV:9.

² E. Troeltsch: Gesammelte Schriften II, sid. 830.

³ O. a. a., sid. 764.

⁴ E. Troeltsch: Psychologie und Erkenntnistheorie, sid. 45.

men motsatsen mellan tvänne synpunkter, som måste anläggas vid bedömandet av erfarenhetens värde, enligt Troeltsch åter mellan tvänne psykologiska faktorer, genom vilkas sammanträffande erfarenheten uppstår som produkt. Den dubbla motsats, i vilken Troeltsch här står till kriticisimen, och som särskilt tydligt framträder vid aktualiseringsproblemet, är egentligen grunden till alla de avvikelser från den rent transcendentala tolkningen av det religiösa apriori, som kunna konstateras hos honom.

Med denna uppfattning av det religiösa apriori såsom ett reallt psykologiskt element, och av det religiösa aprioris aktualisering såsom den psykologiska process, varigenom den verkliga religionen frambringas, sammanhänger på det närmaste Troeltschs uppskattning av de mystiska upplevelserna. Frågar man efter den psykologiska lag, enligt vilken nya religiösa upplevelser och föreställningar produceras, så ligger det också nära till hands, att skjuta sådana fenomen i förgrunden av undersökningen. Då emellertid vår utredning ådagalagt, att både apriori- och aktualiseringsteorien i denna form äro ohållbara, blir frågan, om detta speciella gynnande av den mystiska religionstypen har någon grund i den transcendentala aprioriuppfattningen. Här kan det dock blott vara fråga om att uppställa denna fråga, ej att besvara den, enär besvarandet därav tydligen måste taga hänsyn till den närmare bestämning av religionens transcendentala apriori, som först den följande framställningen kan giva.

Om det religiösa apriori fattas psykologiskt, inställer sig med nödvändighet problemet om dess aktualisering. Häre ligger orsaken till att detta problem, om ock icke alltid under samma namn, intager en väsentlig plats, icke blott i Troeltschs och Simmels, utan även i de flesta andra författares framställning av det religiösa apriori, så framför allt hos E. Schaefer och R. Otto. Hos Schaefer med hans bestämning av det religiösa apriori såsom „der Zug zum Absoluten” föreligger visserligen ett försök att i stället gestalta problemet till en fråga om det religiösa aprioris realisering i kristendomen. „Klar ist zunächst das eine, dass der Gott des Christentums in vollendeter Deutlichkeit und Reinheit die Züge des Absoluten an sich trägt”¹. Här är det tydligen

¹ E. Schaefer: Religion und Vernunft, sid. 37.

icke fråga om, hur apriori genom en psykologisk akt tager konkret gestalt, utan i vad mån den i det religiösa apriori, i tendensen till det absoluta liggande möjligheten är förverkligad i kristendomen. Men av denna synpunkt blir ej mer än en ansats. Strax tager frågans psykologistiska inriktning ut sin rätt, och framställningen glider ned på det vanliga planet att avse den psykologiska aktualiseringen. Det religiösa apriori blir lika med vår andes religiösa anlag och den för religionens sanning avgörande frågan blir den, på vad sätt den enskilda konkreta religionen uppstår ur detta religiösa anlag, om den kommer till stånd därigenom, att absoluthetsanlaget mötes av den absolute Gudens uppenbarelse, i vilket fall den normala religionen eller kristendomen uppstår, eller därigenom, att detta anlag, om det icke mötes av en dylik uppenbarelse, i kraft av aprioriskt nödgande frambringar åt sig en självgjord religiös värld, i vilket fall den abnorma religionen uppstår. I förra fallet, i kristendomen, blir alltså det religiösa apriori den receptiva förmåga, som möjliggör, att vi kunna tillägna oss Guds uppenbarelse, i senare fallet blir det en spontant verksam, produktiv förmåga, som frambringar den konkreta religionen. I förra fallet kan man konstruera förhållandet mellan det religiösa apriori och Guds uppenbarelse enligt den vanliga formeln: mänsklighetens religiösa längtan och fråga — Guds svar. Först genom deras samverkan kommer den sanna religionen till stånd. Väl kan man inse, att den kristna apologetiken kan hava ett visst intresse av att förbinda dessa tankar med den religionsfilosofiska apriorifrågan och på detta sätt erhålla ett religionsfilosofiskt bevis för kristendomens sanning och absoluthet. Dock måste häremot hävdas, att denna fråga alls icke står i något slags förhållande till apriorifrågan. Härmed uttalas intet omdöme om värdet av formeln: människoandens fråga — Guds svar. Det skulle blott konstateras, att den icke hör hemma inom undersökningen angående det religiösa apriori och att man ej kan uppsöka något filosofiskt stöd för densamma. Att den kunnat komma in här, beror på den psykologistiska omtolkningen av aprioribegreppet; fattas detta däremot transcendentalt, kan man ej undgå att se haltlösheten i Schaeders konstruktion. I senare fallet, med avseende på de icke-kristna religionerna, förklaras deras uppkomst ur det reli-

giösa anlagets apriori ungefär i överensstämmelse med Simmels uppfattning, eller måhända snarare, om man aktar på den negativa karaktär, som denna tankegång i motsats till Simmels får, efter förebilden av Feuerbachs "önskereligion". Denna senare vändning av tanken visar, att den psykologistiska uppfattningen av det religiösa apriori är ett tveeggat vapen, som vid tillfälle också kunde vändas emot kristendomen och all religion över huvud, varför den kristna apologetiken gör bäst i, att ej använda sig därav, åtminstone så länge den icke uppfunnit någon filosofiskt hållbar metod att jämföra de i den religiösa upplevelsen givna trosobjekten med dessa objekt, sådana de äro i sig, och med stöd av en sådan jämförelses resultat med Schaefer skilja mellan normal och abnorm religion.

Också enligt R. Otto kommer den konkreta religionen till stånd genom samverkan av det religiösa apriori och uppenbarelsen. „Religion *wird* in der Geschichte erstens, indem in der geschichtlichen Entwicklung des Menschegeistes im Wechselspiel von Reiz und Anlage diese selber Aktus wird, mitgeformt und bestimmt durch jenes Wechselspiel; zweitens, indem kraft der ‚Anlage‘ selber bestimmte Teile der Geschichte ahnend erkannt werden als ‚Erscheinung des Heiligen‘, deren Apperzeption auf Quale und Quantum des ersten Moments einfließt; und drittens indem auf Grund des ersten und zweiten Momentes Gemeinschaft mit dem Heiligen in Erkenntnis, Gemüt und Willen sich herstellt”¹. Även här göres skillnad mellan apriori såsom receptiv och produktiv förmåga, dock i helt annan mening än hos Schaefer. Det receptiva religiösa apriori tillhör varje människa och är grunden till att var och en kan tillägna sig och fritt erkänna den religiösa sanningen, då den ställes fram för henne. Det produktiva religiösa apriori tillhör blott profeterna, som i kraft av detta kunna producera nya religiösa kunskaper och därmed höja religionen upp på ett högre plan. Särskilt i detta sistnämnda fall gäller frågan, på vad sätt religionen psykologiskt frambringas. Otto kommer här ganska nära den av Simmel representerade uppfattningen; skillnaden betingas huvudsakligen genom hans anslutning till Fries’ aningslära. Under sådana förhållanden be-

¹ R. Otto: Das Heilige, sid. 188.

höva vi ej anföra några vidare argument, då det, som ovan gjorts gällande, äger sin tillämpning även här. För övrigt kan Otto från sin en gång intagna, rent psykologistiska aprioriuppfattning konsekvent icke komma till frågan om det religiösa aprioris realisering, utan blott till frågan om dess aktualisering, d. v. s. huru det, som i det religiösa apriori är givet såsom anlag, kan nå aktualitet.

Om man på det sätt, som ovan blivit utfört, upprätthåller skillnaden mellan aktualisering och realisering, kunna dessa tjäna som uttryck för det olika förhållande, som äger rum mellan det religiösa apriori och den konkreta religionen enligt de olika aprioriuppfattningarna. *Utgår man från ett psykologistiskt fattat religiöst apriori, så kommer man till problemet om det religiösa aprioris aktualisering; utgår man åter från ett transcendentalt fattat religiöst apriori, så föres man till problemet om det religiösa aprioris realisering.*

2. Står sålunda aktualiseringsteorien i strid med den transcendental-kritiska uppfattningen av aprioribegreppet, så kommer den, åtminstone i vissa av sina former, i icke mindre skarp konflikt med den övertygelse, som det religiösa medvetandet har om sin egen beskaffenhet. För den religiösa upplevelsen karaktäristiskt är dess passiva drag. I den religiösa upplevelsen känner människan sig aldrig såsom den aktiva och givande, utan alltid såsom den passiva och mottagande, aldrig såsom den som skapar och producerar, utan städse såsom den, hos vilken något skapas och sker. Särskilt i religionens högre former blir detta drag alltmera utpräglat. I bjärt motsats till detta den religiösa erfarenhetens sårmarke står nu varje psykologisk teori om det religiösa apriori såsom en funktion, i kraft av vilken människan själv skapar sig sin religiösa värld. *Det religiösa medvetandet är ett upplevelse-medvetande i ordets egentligaste mening, däremot ej ett produktionsmedvetande.* Detta förhållande måste behållas i sikte, om man ej genom falska paralleliseringar skall förledas till att göra våld på religionens egenart. Det ligger eljest nära till hands att låta det som gäller med avseende på vetenskap, sedlighet och konst få sin tillämpning även på religionen, och alltså från främmande områden överföra ett visst betraktelsesätt på religionen utan att först undersöka, om det svarar emot dess egenart. Ett

av de drag, som äro gemensamma för vetenskap, sedlighet och konst och i allmänhet för allt som plägar betecknas som kulturverksamhet, är den spontaneitet, som kommer till uttryck däri. Vetenskapen tager icke passivt emot de intryck, som tillströmma den ur verkligheten för att sedan fotografiskt återgiva detta i sin framställning, utan den omformar den givna erfarenheten efter sina speciella intressen. Den skapar utav det givna stoffet en bild, som ej har sin motsvarighet i verkligheten, men snarare har sin urbild i det intresse som leder vetenskapen. Detta gäller mer eller mindre om alla vetenskaper, om naturvetenskaperna såväl som om de historiska vetenskaperna och filosofien. Ej mindre tydligt framträder det spontana, aktiva draget i sedligheten, som aldrig nöjer sig med att konstatera, att tillståndet i tillvaron är beskaffat på ett visst sätt, men heller aldrig är nöjd med att göra upp utkast till, hurudant tillståndet borde vara, utan visar sin egenart däri, att den städse håller tillsamman de båda, verkligheten och idealet, och fordrar, att den förra skall omskapas efter det senares bild och sätter in alla krafter därpå. Och vad slutligen konsten beträffar, så är ju dess spontana, produktiva karaktär det som allra först faller i ögonen.

Om man utgår från en sådan iakttagelse, och dessutom ledes av intresset att infoga religionen i raden av dessa kulturformer, såsom varje teori om ett religiöst apriori faktiskt vill göra, så ligger den tanken nära, att även på religionens område denna spontaneitetens och produktionens synpunkt äger sin tillämpning. Utan tvivel har detta varit bestämmande för t. ex. Simmels uppfattning, att det religiösa apriori är en skapande kategori, som meddelar allt, varpå den vinner tillämpning, sin religiösa prägel. Och att även i övriga framställningar av det religiösa aprioris aktualisering dylika parallelliserande tankar ligga i bakgrunden, är lätt att se. Allra tydligast framträder måhända detta hos P. Kalweit. Sedan han i spetsen för sin undersökning såsom definition på aprioribegreppet satt satsen: „Diese Schöpfungen des Geistes sind das Apriori“, och därmed från begynnelsen fästet kännetecknen aktivitet och spontaneitet vid aprioribegreppet, blir det en svårighet för honom att förena detta med religionens särskilda kvalitet, och detta så mycket mer, som han i anslutning till Schleiermacher i den absoluta avhängigheten ser det religiösa apriori. Den svå-

righet som han här måste övertvinna beror på, att det aprioribegrepp, som han vunnit på andra erfarenhetsområden och nu vill tillämpa på religionen, såsom sitt förnämsta kännemärke har aktiviteten eller andens produktivitet, under det att dessa synpunkter tyckas stå i motsats mot det religiösa livets faktiska beskaffenhet. „Schwerer wiegt der Einwand, dass das charakteristische Merkmal der Aktivität vermisst werde. Aber das ist bei näherem Zusehen gerade nicht der Fall. Schlechthinnige Abhängigkeit ist ihrem eigenen Wesen nach gerade die in eigener freiwilliger Unterwerfung anerkannte Abhängigkeit. Fehlte diese Anerkennung, so wäre es eben keine schlechthinnige Abhängigkeit, dann gäbe es ja etwas, was die Abhängigkeit verweigerte. So gehört die Anerkennung zu der schlechthinnigen Abhängigkeit, und es fehlt somit nicht die Aktivität”¹. Utan tvivel är den anmärkning, som så ofta rests mot Schleiermacher, att hans bestämmande av religionen medelst formeln ”känsla av absolut avhängighet” förbiser frihetsmomentet i religionen, såtillvida obefogad, som detta moment redan måste anses inneslutet i avhängigheten därigenom att denna bestämmes såsom absolut. Dock är det tvivelaktigt, om detta frihetsmoment innesluter en sådan aktivitet, att det kan paralleliseras med aktiviteten inom vetenskap, sedlighet och konst, såsom Kalweit vill, och att religionen alltså kan betecknas såsom en skapelse av människoanden i samma bemärkelse som dessa. Detta synes så mycket omöjligare, som Kalweits framställning utmynnar i satsen: „der Inhalt des Christentums ist das religiöse Apriori”, och denna sats väl dock ej skall betyda, att kristendomens innehåll är en produkt av den mänskliga andens skapande aktivitet. Emellertid är frågan här icke, i vad mån det lyckas Kalweit att vinna en utjämning mellan aktiviteten hos hans postulerade religiösa apriori och det religiösa medvetandets ursprungliga avhängighets- och passivitetskänsla, som här skall undersökas. Det är nog att konstatera att från början spänning på denna punkt är förhanden, och att det behöves en särskild undersökning för att undanröjda denna svårighet. Frågas åter, vad som är orsaken till denna spänning, så är det uppenbart, att den är att söka däri, att den religiösa verkligheten icke utan vidare

¹ P. Kalweit: Das religiöse Apriori, Th. St. u. Kr. 1908, sid. 147.

kan foga sig efter det på annorlunda beskaffade erfarenhetsformer orienterade aprioribegreppet.

En liknande iakttagelse kan göras vid det religiösa aprioris aktualisering hos R. Otto med avseende på dess högre stadium. I sitt lägre, allmänmänskliga stadium är det religiösa apriori eller det ursprungliga religiösa anlaget „nur ein Vermögen der Rezeptivität und ein Prinzip der Beurteilung, nicht aber der eigenen selbständigen Hervorbringung der betreffenden Erkenntnisse... In der Masse ist die Anlage nur als die Rezeptivität, als Erregbarkeit für Religion und für eigenes freies Anerkennen und Beurteilen”¹. Det högre stadiet av det religiösa apriori, det som blott nås av några religiöst högre än andra begåvade, av profeterna, karaktäriseras såsom ”religiös produktionskraft”². När Otto paralleliserar profetens religiösa produktionskraft med konstnären³, så är religionens egenart icke tillräckligt tillvaratagen. På konstnären äger det sin tillämpning, att vad som hos mängden blott är receptivitet, hos honom återvänder ”såsom uppfinning, skapelse, komposition, såsom självverksamt genialt frambringande”. Däremot äger det ej på motsvarande sätt sin tillämpning på profeten. Hos honom är det ej ett sådant frihets- och produktionsmedvetande som hos konstnären. Låt vara att denne senare i ögonblick av högsta inspiration kan erfara något av ingivelsens nödvändighet, något som i viss mån kan erinra om den religiösa avhängighets- och passivitetskänslan, något av medvetandet om att blott vara ett medel i en högre hand, så innebär denna känsla av att drivas av en ideal nödvändighet först och främst icke något, som med skäl kan paralleliseras med profetens bundenhet vid det av honom upplevda: ”så säger Herren, Herren”, och för det andra, — även om man ägde en viss rätt att på konstnären överflytta något av profetmedvetandet, så ägde man därför ingen rätt att

¹ R. Otto: *Das Heilige*, sid. 188 f.

² O. a. a., sid. 189.

³ En liknande parallelisering förekommer hos G. Mehlis: *Einführung in ein System der Religionsphilosophie*, 1917, sid. 78 ff. Där neutraliseras emellertid delvis aktivitetssynpunkten därigenom att den religiösa *erfarenheten* i egentlig mening tillskrives profeterna: „Wir müssen unterscheiden zwischen den Menschen, die religiöses *Gefühl* haben, und denjenigen, die religiöse *Erfahrung* haben”. O. a. a., sid. 78.

omvänt på profeten överflytta, vad som gäller om konstnären. Allt vad som tyder på "upppfinning, skapelse, komposition och självverksamt genialt frambringande" är främmande för profeten. I allmänhet gör man väl i att undvika sådana parallelliserings- och nivelleringsförsök, och fatta varje företeelse för sig i dess egenart. Så betraktade stå konstnären och profeten gentemot varandra såsom tvänne artskilda gestalter, vilkas olikhet icke blott består däri, att de äro verksamma på olika livsområden. Profeten är ej en konstnär på religionens område, vilken fritt skapar och formar religiösa värden; utan hans verksamhet och hela inställning är fullkomligt sui generis. Den djupast liggande olikheten kan kort uttryckas så: *konstnärsmedvetandet är produktionsmedvetande, profetmedvetandet är ett upplevelsemedvetande*. Det som gör profeten till vad han är, är icke i första rummet fantasimässig utrustning, som sätter honom i stånd till att skapa nya symboler för det religiösa, utan i första rummet att han gjort en religiös upplevelse och gjort den i dess ursprunglighet, originalitet och kraft.

Den psykologistiska uppfattningen av det religiösa apriori råkar alltså på denna punkt i konflikt med den religiösa erfarenhetens faktiska beskaffenhet. Orsaken härtill är, att den utgår från en förutfattad mening om hurudan den religiösa upplevelsen bör och måste vara beskaffad, om den skall få plats inom dess på förhand faststående schema. Gentemot en så orienterad uppfattning av det religiösa aprioris aktualisering har K. Heim fullkomligt rätt i sin anmärkning, att den verkliga religionen ingalunda är förklarad eller psykologiskt konstruerad genom att ett religiöst apriori förbindes med ett erfarenhetsstoff. "Ett på apriori uppbyggt system är icke i stånd till att filosofiskt begripa *hela* verkligheten. Detta kunna vi kanske lättast åskådliggöra för oss genom en liknelse. Ett verkligt musikstycke är ännu icke givet därmed, att harmonilärans regler äro bekanta, efter vilka stycket skall uppbyggas och att bestämda instrument stå till förfogande, vilka skola medverka i orkestern. Om blott dessa båda förutsättningar äro givna, så äro i och för sig oändligt många olika musikstycken möjliga, som alla äro uppbyggda efter de föreskrivna reglerna och äro komponerade för de till förfogande stående instrumenten. Om ett verkligt musikstycke skall komma

till stånd, så måste till dessa båda förutsättningar träda ännu ett tredje urdatum, nämligen det oberäkneliga avgörandet i komponistens ande, genom vilken inom de gränser, som harmonilärans lagar föreskriva, bland tusen möjligheter just denna ena tonföljd utkoras till att bli verklighet”¹. Av lagar och stoff och deras samverkan kan ej erfarenhetens eller det verkliga världsloppets uppkomst härledas. Detta är i själva verket en tillräcklig vederläggning, icke såsom Heim menar av varje aprioristiskt system, men av den psykologiskt riktade apriorismen; dess försök att genom sammanställande av det religiösa apriori (såsom religiöst anlag eller funktion) och det till buds stående, religiöst formbara stoffet visa, huru den religiösa erfarenheten kommer till stånd, måste misslyckas. Därtill kräves ännu andra faktorer, såsom Heims exempel bäst ådagalägger. Men han har blott förbisett, att dessa psykologiska förklaringsförsök ursprungligen icke hava något med apriorismen att skaffa, utan först senare, och med orätt blivit förknippade med dess problemställning, vilken däri-genom underkastats en omvandling till oigenkännlighet. Han har förbisett, att den anmärkning, som drabbar denna omvandlade apriorism, ingalunda är ägnad att vederlägga varje form av apriorismen, enär den ursprungliga och konsekventa apriorismen ej inlåter sig på några psykologiska förklaringar av den religiösa erfarenhetens uppkomst, utan blott frågar efter grunden för dess giltighet.

Även från denna synpunkt visar sig alltså den transcendentala aprioriteorien vara den psykologistiska vida överlägsen. Emedan den avhåller sig från varje försök att psykologiskt konstruera religionen i dess uppkomst, blir den på helt annat sätt än varje psykologisk teori ägnad att göra rätt åt religionens faktiska beskaffenhet. Då den ej på förhand har någon förklaring given angående religionens uppkomst och väsen, utan härvid lämnar alla möjligheter öppna, kan religionens självutsaga på helt annat vis sätta sin prägel på undersökningen än vid andra religions-teorier.

¹ Z. f. Th. K. 1920, sid. 31 f.

V.

Den religiösa erfarenhetens ateoretiska karaktär.

Den oftast upprepade invändningen mot antagandet av ett religiöst apriori är, att detta nödvändigt måste medföra religionens intellektualisering och rationalisering. Häri ser icke blott W. Herrmann, utan även t. ex. E. Spranger, F. Traub, R. Kade, G. Wobbermin och J. Wendland ett av huvudargumenten mot det religiösa apriori, eller i varje fall den fara, som en dylik teori medför. I själva verket vore också denna anmärkning, därest den vore befogad, synnerligen graverande för teorien om det religiösa apriori. Ty så mycket kan redan det ytligaste betraktande av religionen fastställa, att den icke egentligen är ett rationellt eller intellektualistiskt system, och att därför dess rationaliserande och intellektualiserande ej kan göra rättvisa åt den. Nu har visserligen den föregående undersökningen ådagalagt, att begreppet religiöst apriori, transcendentalt fattat, ingalunda står i strid med religionens faktiska beskaffenhet, utan tvärt om giver uttryck åt det för densamma väsentliga anspråket på giltighet. Därvid har det ock visat sig, att den giltighet, om vilken här är fråga, icke stämplar religionen till allmängiltig kunskap, och att detta sätt att behandla det religionsfilosofiska problemet ej behöver medföra religionens rationalisering. Emellertid är det nu nödvändigt att fatta denna fråga närmare i sikte, och alltså undersöka, på vad sätt man från aprioriteoriens ståndpunkt kan undvika denna fara.

Den terminologi, av vilken Troeltsch använde sig, då han först framställde sin aprioriteori, var ägnad att väcka farhågor i den antydda riktningen. I „Psychologie und Erkenntnistheorie” betecknar han nämligen den ståndpunkt, som religionsvetenskapen måste intaga för att kunna lösa religionens sanningsproblem, såsom den ”formala eller erfarenhetsimmanenta rationalismen”, och tillskriver religionsfilosofien uppgiften att ”upptäcka den i religionen rådande och densamma producerande förnuftslagen”. I överensstämmelse härmed brukar han ock upprepade gånger termen ”religionens rationala apriori”, samt betecknar det religiösa apriori såsom den ”rationala kärnan” i den verkliga religionen eller såsom dess egentliga förnuftsinnehåll, utifrån vilket religionens psykologiska verklighet städse måste korrigeras och

renas. „Die psychologische Wirklichkeit der Religion muss sich immer auf den rationalen Kern der Religion besinnen und die Religion als Zentrum der Bewusstseinsökonomie in fruchtbare und ausgleichende Berührung mit dem Gesamtleben der Vernunft bringen. So berichtigt und reinigt die psychologische Wirklichkeit sich selbst aus ihrem Apriori”¹. Vad nu först uttrycket ”religionens rationala apriori” angår, så behöver däri icke ligga någon rationaliserande tendens. Enligt den förklaring, som Troeltsch ger däråt, bör bestämningen rational, som tillfogas aprioribegreppet, endast fattas såsom en analytisk bestämning; ty redan i aprioribegreppet ligger inneslutet, att det tillhör förnuftet. Däremot framträder den rationaliserande tendensen så mycket tydligare på andra ställen, t. ex. när han förklarar såsom religionsfilosofiens uppgift att företaga en ”rationell reduktion av religionens psykologiska fakta på i densamma rådande allmänna medvetenhetslagar”². Det empiriskt-historiskt givna är antingen ett lägre stadium i förhållande till det rationellt-aprioriska, något, vars rationella begrundning man ännu icke lyckats genomskåda, eller ock är det, därest det principiellt icke kan återföras på det rationella, endast ett sken. Men i båda fallen är det något lägre, som måste övervinnas. Detta degraderande av det historiskt-psykologiskt givna eller av det i religionen, som ej förnuftsmässigt kan konstrueras, är ett osvikligt kännetecken på rationalisering. Denna framträder måhända ännu tydligare, då Troeltsch förklarar, att sökandet efter religionens sanning tillika måste innebära strid med religionens faktiska bestånd. „Dann aber ist auch das Unternehmen, aus der psychologisch-geschichtlichen Wirklichkeit der Religion die Wahrheit der Religion herauszuerkennen, immer zugleich ein Kampf mit bloss Tatsächlichem und mit Irrtum”³.

Om man jämför den fordran på religionens rationalisering, som här framställes, med den moderna kunskapsteorien, så kan man ej undandraga sig intrycket av, vilken extrem rationalism som ligger bakom dessa Troeltschs uttalanden. I princip är hans fordran först då uppfylld, när det i religionen empiriskt givna restlöst kunnat reduceras på det aprioriska. Det ideal, som tyd-

¹ E. Troeltsch: Psychologie und Erkenntnistheorie, sid. 48.

² O. a. a., sid. 32.

³ O. a. a., sid. 33.

ligt blickar fram ur alla hans hithörande utredningar, är den gamla rationalistiska dogmatismens ideal, att om möjligt allt det faktiskt givna skulle upplösas i idel förnufts nödvändigheter. I motsats till den rationalistiska dogmatismen har den moderna kriticistiskt riktade kunskapsteorien en helt annan respekt för det faktiska och givna. Den fordrar ingalunda en "rationell reduktion av kunskapens psykologiska fakta på i densamma rådande allmänna medvetenhetslagar". När den skiljer mellan kunskapens aprioriska och empiriska moment, så sker detta icke, för att därmed det empiriska momentet skall stämplas såsom något mindervärdigt, såsom något, som tyvärr ännu ej bär mer än faktiskhetens prägel. Överhuvud kan ej den tanken uppkomma inom kriticismen, att det empiriska borde reduceras på det aprioriska, då fastmer båda momenten äro lika väsentliga för kunskapen. Är det empiriska utan det aprioriska blint, så är ock det aprioriska utan det empiriska tomt. Den förra satsen förbises av empirismen, den senare av rationalismen. Båda momenten i deras jämvikt hävdas av kriticismen. Visserligen kan det se ut, som om det aprioriska även för den hade övervikten, enär den avgjort har större intresse vid det aprioriska, och som om kriticismen sålunda blott vore att betrakta som en avart av rationalismen. Så är emellertid ingalunda förhållandet; att den har sitt huvudintresse fäst vid det aprioriska sammanhänger nämligen helt enkelt med det förhållandet, att det är detta moment, som garanterar kunskapens allmängiltighet och nödvändighet, och att den förnämsta svårigheten i det kunskapsteoretiska problemet är belägen på denna punkt. Långt ifrån att det skulle kunna bestå ett konkurrensförhållande mellan det aprioriska och empiriska momentet, består det ett ömsesidigt betingelseförhållande. Lyckades man nämligen att på kunskapens område förverkliga det rationalistiska idealet och alltså få allt empiriskt reducerat på det aprioriska, så vore, på samma gång som kunskapens giltighet och nödvändighet stegras till att bliva absolut, dess faktiska och innehållsliga värde reducerat till att bliva lika med noll. För att inse detta, behöver man blott erinra sig det aprioriskas rent formala karaktär. Att vilja reducera det faktiskt-empiriska på det nödvändigt-aprioriska, är alltså lika meningslöst, som att vilja reducera det faktiska innehållet på den nödvändiga och giltiga

formen. Härav framgår, i huru hög grad befogade E. Sprangers farhågor äro, att Troeltschs metod skall "föra tillbaka till en väsentligen intellektualistisk-formal tydning och uppskattning av livet", samt likaledes huru befogat det är, att kriticismens kunskapsteori avstår från idealet att reducera det empirisk-psykologiska på det aprioriska. Den motsatta åskådningen, som anser att det empiriskt givna såsom blott faktiskt måste bekämpas och övervinnas, har sin rot i den gamla rationalistisk-metafysiska tanken, att skillnaden mellan fakticitet och nödvändighet i vår kunskap har sin grund i vårt förnufts ändliga karaktär, och att för ett absolut förnuft även det faktiska skulle avslöja sig såsom idel nödvändighet. Om vi lämna sådana spekulationer åsido, och blott taga hänsyn till kunskapen under de faktiska betingelser, varunder vi känna den, kvarstår det förhållandet, att det aprioriska och det empiriska, den nödvändiga formen och det faktiska innehållet förutsätta varandra och bära upp varandra.

Men äger detta förhållande rum på kunskapens område, där rationaliseringen på grund av sakens natur relativt lättare skulle låta genomföra sig, så är det klart, att en fullkomlig rationalisering av religionen, i den mening Troeltsch uppställer detta såsom religionsfilosofiens ideal, omöjlig kan genomföras utan att man gör våld på religionens egenart. Man måste därför giva Wobbermin rätt i hans omdöme: „Die Religion rationalisieren, heisst schliesslich die Religion als Religion aufheben". Det har icke heller undgått Troeltsch, att denna fara är förbunden med hans teori, och han har därför låtit sig angeläget vara att finna utvägar att neutralisera den rationaliserande tendensen. Därigenom har emellertid hans åskådning fått ett drag av tvetydighet och spänning. Å ena sidan spåras där en längtan efter rationell enkelhet och klarhet och intellektuell visshet, å andra sidan försänkande i det religiösa livets omedelbara konkreta gestaltningar. Någon enhet mellan dessa har Troeltsch ej lyckats åstadkomma. Följden härav har blivit, att hans tänkande, för att kunna förena de båda tendenserna, ständigt oscillerar mellan de båda polerna. Redan i „Psychologie und Erkenntnistheorie" påträffas ett medel, som skall tjäna till förebyggande av religionens rationalisering, nämligen den förut behandlade teorien om det religiösa aprioris aktualisering. Genom denna aktualisering, som

betyder den verkliga religionens frambringande genom samverkan av den rationella religiösa medvetenhetslagen och den konkreta psykologiska faktiskheten, kan han nu vinna plats åt det irrationella i religionen vid sidan av det rationella apriori.

Emellertid resa sig trenne invändningar mot försöket att på denna väg undvika religionens rationalisering. *Först och främst* har ovan blivit uppvisat, att teorien om det religiösa aprioris aktualisering ingalunda vilar på oantastbar grund. *För det andra* bidrager uppfattningen av den faktiskt givna religionen såsom en syntes eller produkt av ett rationellt och ett irrationellt på intet sätt till att hävda religionens irrationella egenart gentemot andra livsformer. När Troeltsch sålunda „im Zusammentritt des rationalen Gesetzes und der konkreten, individuellen psychischen Tatsächlichkeit“ ser grunden till religionens hemlighet, så kunde han med samma rätt tala om vetenskapen eller sedlighetens hemlighet, enär också dessa enligt honom ju ingalunda uttömmas i deras aprioriska element, utan komma till stånd genom samverkan av den rationella medvetenhetslagen och det faktiskt givna stoffet. Religionens irrationalitet grundar sig alltså på, att den delar betingelser med alla andra livsformer. Det är blott livets irrationalitet överhuvud, som kommer till uttryck inom religionen, och såsom exempel på denna livets irrationalitet kan man lika väl anföra vilken av de övriga livsformerna som helst. Att religionens drag av irrationalitet enligt Troeltsch icke är något som sammanhänger med dess specifika karaktär, utan fastmer blott är att betrakta såsom ett korrolarium av livets allmänna irrationalitet, framgår ock tydligt av följande ord: „Der Zusammenklang des Apriorisch-Rationalen-Allgemeinen mit dem Tatsächlich-Irrationalen-Einmaligen ist das Geheimnis der Wirklichkeit und das Grundproblem aller Erkenntnis. Mag das Allgemein-Rationale der Sphäre der naturgesetzlich-theoretisch denkenden Vernunft oder der wertgesetzlich-praktisch urteilenden Vernunft angehören, *immer bleibt dies Zusammensein das grosse unenträtselbare Grundgeheimnis des Lebens*, das immer nur betätigt und nie begriffen wird... *Es ist auch das unauflösbare Geheimnis der Religionsphilosophie*, und auch die Religionsphilosophie ahnt in der Betätigung dieses Geheimnisses die verborgene Einheit der kosmischen Vernunft, in der Allgemein-Notwendig-Rationales und

Tatsächlich-Individuell-Gegebenes eine unbegreifliche Einheit hat”¹. För det tredje är det här, huru mycket Troeltsch än betonar vikten av att det irrationella momentet fått en plats i hans system, dock blott fråga om en efteråt gjord korrigerings, som ej berör systemets principer. Principiellt kvarstår fastmer religionens rationalisering genom religionsfilosofien såsom idealet. Den rationalistiska principen är alltjämt rådande, och får blott bekväma sig till vissa „Zugeständnisse” åt den psykologiska faktiskhetens irrationalitet. „Fassen wir alles das zusammen, so ergibt sich eine Fülle von Zugeständnissen des erkenntnistheoretischen formalen Rationalismus an die Irrationalität der psychologischen Tatsächlichkeit und eine mehrfache Durchbrechung des noch allzu strengen Kantischen Rationalismus”². Motsägelsen, som här består, maskeras blott nödtorftigt därigenom, att Troeltsch avsiktligt brukar begreppet irrationell i tre olika bemärkelser. Dels betyder det det anti-rationala, „das radikal Sinnlose und radikal Dumme, das lediglich falsch ist und lediglich berichtigt werden muss in einem realen Kampf der Vernunft gegen das Noch-nicht-Vernünftige und Unvernünftige”; dels uppträder det irrationella i sammanhang med teorien om den intelligibla friheten; „es ist in diesem Falle das Irrationale des Geschehens ohne kausale Nötigung durch etwas Vorausgehendes oder der Selbstbestimmung bloss aus der autonome Idee; es ist das Irrationale des schöpferischen Handelns”; dels framträder det irrationella slutligen „in der Form des Einmaligen, Tatsächlichen und Individuellen, das wohl eine rationale Grundlage oder ein rationales Element in sich hat, aber überdies doch eine reine Tatsache und Wirklichkeit ist”³. Genom att omväxlande använda den första och den tredje bestämningen av det irrationella lyckas det Troeltsch att upprätthålla skenet av, att hans metod ej leder till religionens rationaliserande.

Av det anförda framgår, att religionens egenart icke kan säkerställas därigenom, att man vid sidan av det rationella apriori statuerar en irrationell faktiskhet och låter den verkliga religionen vara produkten av dessas samverkan. Men Troeltsch har ej heller

¹ E. Troeltsch: Psychologie und Erkenntnistheorie, sid. 49.

² O. a. a., sid. 50 f.

³ O. a. a., sid. 31 f; 41; 48.

inskränkt sig till blott detta försök att övervinna den rationaliserande tendensen. Tvärt om har hans försök på denna punkt fått tjäna som orsak till fortbildningen av hans aprioriteori. En särskild anledning därtill erhöi han genom P. Spiess' kritik av hans uppfattning om det religiösa apriori, varvid denne bland annat använde sig av det andra av de ovan anförda argumenten. Särskilt i tvänne senare uppsatser, „Zur Frage des religiösen Apriori” och „Logos und Mythos in Theologie und Religionsphilosophie”, har han sökt värja sin aprioriteori mot förebråelserna, att den rationaliserar religionen. Lade han förut huvudvikten på religionens allmänna förnuftsmässighet, så att det stundom var mindre klart, huruvida det religiösa apriori var att betrakta såsom en självständig storhet, så blir nu huvudsaken att hävda religionens specifika apriori, varigenom den skiljer sig från övriga erfarenhetsformer. Numera undviker han ock uttrycket ”religionens rationala apriori”, och betonar i stället det religiösa aprioris ateoretiska karaktär. Tillsammans med det etiska och estetiska apriori sättes sålunda det religiösa apriori i skarpaste motsats till det teoretiska. Det måste därför erkännas, att Troeltsch gjort allvarliga ansatser att övervinna rationalismen. När det ej gjorde till fyllest att ställa det irrationella såsom en faktor vid sidan av den rationella förnuftslagen vid den religiösa erfarenhetsbildningen, så har han ej ryggat tillbaka för att upptaga det irrationella momentet i apriori själv, dock under den försiktigare formen, att det religiösa apriori stämpas såsom ateoretiskt.

En liknande utveckling har apriori hos R. Otto genomgått. I „Kantisch-Friessche Religionsphilosophie”, är det ännu alltigenom rationellt bestämt, och detta i betydligt högre grad än hos Troeltsch, vilket sammanhänger med Ottos Friesska ståndpunkt. Då emellertid hans religionspsykologiska studier övertygat honom om omöjligheten att enbart från den Friesska rationalismens ståndpunkt göra rätt åt den givna religionen, söker han i „Das Heilige” visa, att det religiösa apriori icke är uttömmande bestämt genom det däri inneslutna rationella momentet, utan att det även har ett irrationellt moment, som är av icke mindre vikt än det rationella, snarare tvärtom. ”Det heliga i ordets fulla bemärkelse är en sammansatt kategori . . . Men till båda sina moment är den — en kategori *rent a priori*”. Genom att sålunda

upptaga det irrationella i det religiösa apriori själv, vill Otto vinna tvänne fördelar. Dels skall detta förebygga religionens rationalisering, dels blir aprioribegreppet först i denna senare form, såsom en sammansatt kategori med ett rationellt och ett irrationellt moment, användbar såsom historiefilosofisk måttstock, i det att den religion står högst, där utjämningen mellan det irrationella och det rationella elementet skridit längst.

Att aprioribegreppet genom att på detta sätt göras till en "sammansatt kategori" förlorar sin filosofiska användbarhet, är utan vidare klart. Men om aprioribegreppet verkligen medför en sådan fara för religionens rationalisering, att den kan undvikas endast genom ett omformande av aprioribegreppet, som gör det filosofiskt oanvändbart, så vill detta med andra ord säga, att man gjorde bäst i att helt låta detta begrepp falla. Antingen bör det användas i sin egentliga betydelse, eller också alls icke. Det skulle föra oss för långt att här upptaga till undersökning den intressanta frågan, om denna omvandling av aprioribegreppet hos Troeltsch och Otto är en tillräcklig garanti för övertvinnandet av den rationalistiska tendensen. Vi kunna i stället inskränka oss till att ställa frågan sålunda: *varpå beror det, att den rationaliserande omtolkningen av religionen så gärna vill inställa sig i sammanhang med teorierna om det religiösa apriori? Har detta sin grund i aprioribegreppet självt? Eller har det sin grund i falsk tolkning därav?* Om det förra alternativet äger rum, gör man bäst i att alldeles avstå från begreppet religiöst apriori, trots allt vad som hittills blivit anfört till dess förmån, ty om det endast kan bringas i överensstämmelse med religionen genom omtolkningar, så kan man redan på förhand antaga, att aprioribetraktelsen efter genomgången omtolkning ej är i stånd att prestera, vad den eljest kunde.

Då emellertid den föregående undersökningen (Kap. III:I) visat, att det transcendentalt fattade religiösa apriori står i bästa överensstämmelse med religionens beskaffenhet även däruti, att det ej involverar en intellektualistisk eller rationalistisk religionsuppfattning, kan den uppställda frågan genast inriktas på det andra alternativet: har tendensen att rationalisera religionen sin grund i en falsk tolkning av aprioribegreppet? Trots alla skillaktigheter utgå Troeltsch och Otto båda från en psykologistisk

folkning av det religiösa apriori, Troeltsch mera oavsiktligt på grund av efterverkningar från sin "förkritiska" period, Otto principiellt. Och häri ligger just orsaken till rationaliseringstendensen. Utgår man nämligen från den uppfattningen, att den religiösa erfarenheten (psykologiskt) *kommer till stånd* såsom produkten av en förnuftslog (Troeltsch) eller ett förnuftsanlag (Otto) å ena sidan och ett faktiskt givet å andra sidan, så är rationalismen oundviklig, eftersom förnuftet, ratio, såsom det spontana och skapande kommer att sätta sin prägel på produkten. Härvid bätar det föga, att såsom Troeltsch hänvisa till, att den andra faktorn är irrationell och att produkten av en rationell och en irrationell faktor borde bli irrationell, ej heller att, såsom Troeltsch i sina senare skrifter, ehuru med viss försiktighet, och Otto i „Das Heilige" gjort, upptaga det irrationella såsom moment i det religiösa apriori. För Otto är denna utväg lättare på grund av hans anslutning till Fries' lära om apriori såsom "dunkla förnuftskunskaper". Men huru dunkla och irrationella vissa moment i förnuftet må vara, så komma även de att sätta förnuftsprägel på erfarenheten. Det består nämligen ett intimt samband mellan rationaliseringstendensen och uppfattningen av det religiösa medvetandet väsentligen såsom produktionsmedvetande, vilken senare sammanhänger med den psykologiska apriori-åskådningen. Uppfattas den religiösa erfarenheten såsom en förnuftets „Hervorbringung", så får den en rationalistisk anstrykning, vare sig förnuftet sedan fattas såsom rent rationellt eller med irrationella och ateoretiska inslag. Härav framgår, att icke ens radikalmedlet att upptaga det irrationella momentet i apriori är tillräckligt för att neutralisera den i den psykologiska apriori-åskådningen inneboende rationaliseringstendensen. Ett ännu radikalare medel måste tillgripas: den psykologiska uppfattningen av det religiösa apriori måste prisgivas.

På denna punkt visar sig åter den transcendentala apriori-uppfattningens företräde, när det gäller att göra rätt åt religionens faktiska beskaffenhet. Den undgår utan svårighet tendensen att rationalisera religionen, och detta av den orsak, att den avstår från att vilja psykologiskt konstruera den religiösa erfarenheten, och blott frågar efter, vad som ligger i denna erfarenhet, i vad mån den innesluter något av giltighet och nödvändighet. Liksom

det aprioriska och empiriska från criticismens ståndpunkt ej äro att betrakta såsom de psykologiska element eller faktorer, vilkas sammanträffande reallt betingade erfarenhetens uppkomst, utan såsom de moment i den givna erfarenheten, som den reflekterande betraktelsen efteråt urskiljer i denna för att förstå dess giltighet, så äger ett motsvarande förhållande rum vid motsatsen mellan det rationella och irrationella i erfarenheten. De beteckna ej tvänne faktorer, utan tvänne moment, tvänne den reflekterande betraktelsens synpunkter. Utgångspunkten är den religiösa erfarenheten, just sådan den föreligger. När religionen ställes under erfarenhetens synpunkt, så innefattar detta ingen på förhand given psykologisk bestämning av, huru denna erfarenhet närmare bör tänkas, såsom produktions- och aktivitetserfarenhet eller upplevelse- och passivitetserfarenhet. Alla möjligheter stå öppna, och avgörandet mellan dem kan träffas endast genom att religionens självvitnesbörd och faktiska beskaffenhet får göra sig gällande. I varje erfarenhet gives det moment, som den reflekterande betraktelsen kan bringa in under sina former, men ock moment, som det ej på samma sätt kan komma tillrätta med. De förra beteckna vi såsom erfarenhetens rationella, de senare såsom dess irrationella moment. Då emellertid den efterföljande reflekterande betraktelsen ej är på förhand konstituerande för den religiösa erfarenheten, kunna dessa dess synpunkter icke innebära religionens rationalisering, och detta så mycket mindre, som man först genom att med undersökningen vända sig till religionen själv kan fastställa, var de olika synpunkterna kunna finna användning, och av vad art det rationella och det irrationella i religionen är. Det är alltså koncentrationen på den religiösa erfarenheten, som fritager den transcendentala aprioriuppfattningen från rationaliseringstendensen.

Härav framgår då ock, att vi från denna synpunkt ej hava någon användning för karaktäriserandet av det religiösa apriori såsom ateoretiskt apriori eller såsom en sammansatt kategori, som innehåller rationella och irrationella beståndsdelar. Dessa bestämningar hava sin betydelse däruti, att de skola neutralisera den rationaliserande konsekvens, som eljest måste dragas ur den psykologiska aprioriåskådningen. Ur den transcendentala aprioriåskådningen kunna däremot inga sådana konsekvenser

dragas; här är alltså intet, som behöver neutraliseras. Härtill kommer, att det är svårt att förbinda någon verklig mening med dessa bestämningar av det religiösa apriori, vilket ytterligare bestyrker, att de äro att betrakta som en nödfallsutväg. Därför att den religiösa erfarenheten är en ateoretisk erfarenhet, har man intet skäl och ingen rätt att beteckna det religiösa apriori såsom ateoretiskt; och lika litet har man av motsvarande anledning skäl eller rätt att stämpla det såsom en sammansatt rationell-irrationell kategori. Det är icke själva giltigheten, som är ateoretisk eller sammansatt av rationella och irrationella beståndsdelar, utan det är den i kraft av sitt apriori giltiga erfarenheten, som är ateoretisk och innesluter rationella och irrationella moment. Att denna förväxling kunnat ske, har åter sin grund i den psykologistiska omtolkningen av aprioribegreppet. Betraktas apriori såsom en psykologisk realitet, så kan man tala om, att det har teoretisk eller ateoretisk, rationell eller irrationell prägel. Betraktas apriori åter från giltighetsynpunkt, kunna ej dessa bestämningar häftas vid apriori själv; man kan då blott tala om, att den erfarenhet som gäller är teoretisk eller ateoretisk, rationell eller irrationell.

VI.

Gives det ett religiöst apriori?

Ännu alltjämt bär vår undersökning hypotetisk prägel. Detta förhållande förräder sig ock i varje dess hittillsvarande resultat. Vad som blivit fastslaget är allenast detta: *Om* det gives ett religiöst apriori, så måste detta, för att överhuvud vara användbart i den religionsfilosofiska diskussionen, hava samma karaktär som det allmänna filosofiska aprioribegreppet, alltså fattas i transcendentel mening, såsom giltighetsapriori. *Om* det gives ett sådant transcendentalt religiöst apriori, så står det, såsom det filosofiska uttrycket för det för religionen väsentliga anspråket på nödvändighet och allmängiltighet, i bästa överensstämmelse med religionens faktiska beskaffenhet. *Om* det gives ett transcendentalt religiöst apriori, så har detta intet att skaffa med teorien om ett ursprungligt religiöst anlag, ej heller får det fattas såsom en skapande och formande religiös kraft eller såsom ett medel att psy-

kologiskt konstruera den religiösa erfarenhetens uppkomst; allt detta är psykologistiska omtolkningar; ej heller får det utsättas för metafysiska omtolkningar. Om det gives ett transcendentalt religiöst apriori, så måste det bestämmas såsom rent formalt. Visserligen blir det därigenom oanvändbart såsom religionsutvecklingens historiefilosofiska måttstock; men det är heller aldrig dess uppgift att tjäna såsom sådan måttstock; och skulle man, för att vinna en sådan låta förleda sig att i stället uppfatta det religiösa apriori såsom något innehållsligt, så skulle den vida större olägenheten uppstå, att det bleve oanvändbart för sin ursprungliga och egentliga uppgift att giva svar på frågan om den religiösa erfarenhetens giltighet överhuvud. Om det gives ett transcendentalt religiöst apriori, så får den konkreta religionens förhållande till detta icke fattas enligt aktualiseringens schema, utan i enlighet med dess transcendentala art såsom det religiösa aprioris realisering. Det religiösa apriori får icke uppfattas såsom ett den religiösa erfarenheten konstituerande psykologiskt element, utan blott såsom den religiösa erfarenhetens transcendentala giltighetsmoment. Om det gives ett transcendentalt religiöst apriori, så medför detta slutligen icke någon fara för religionens rationalisering, så som den psykologistiska aprioriåskådningen. Denna senares försök att neutralisera rationaliseringstendensen genom att beteckna det religiösa apriori såsom ateoretiskt eller delvis irrationellt behöver, såsom främmande för aprioribetraktelsen, icke här tillgripas.

Om icke aprioriteorien alldeles skall sväva i luften, måste vi därför till slut, sedan vi sålunda lärt känna aprioribegreppets olika relationer, uppkasta frågan: gives det ett religiöst apriori? För översiktlighetens skull särskilja vi genast denna fråga i tvänne delfrågor: 1. *Äro betingelserna förhanden för antagande av ett specifikt religiöst apriori?* 2. *Gives det överhuvud ett sådant apriori?*

1. Redan förut har uppvisats, att betingelserna för antagande av ett religiöst apriori från religionens sida äro förhanden i och med att den gör anspråk på att representera en giltig erfarenhet. Här kan det därför blott vara fråga om att behandla frågan, huruvida betingelserna för antagande av ett *specifikt religiöst apriori* förefinnas. Uppenbarligen sammanhänger denna fråga med den

andra, huruvida religionen är att anse såsom en självständig och egenartad erfarenhet. Om detta bestrides, kan man visserligen upprätthålla religionens giltighet och i viss mening dess aprioritet genom att grunda den på en annan aprioriskt gällande erfarenhetsform, men man saknar däremot anledning att hävda ett självständigt och specifikt religiöst apriori. Om man t. ex. med Kant uppfattar religionen blott såsom „angewandte Ethik”, så får den visserligen därigenom del i etikens aprioriska giltighet, men man kan dock icke tala om ett religiöst apriori i ordets egentliga mening. På detta sätt hava särskilt åtskilliga nykantianska filosofer ansett sig böra förneka religionens självständighet, varav följer att de, om de såsom Cohen vilja tala om religionens aprioritet, därifrån utesluta det andra intresset, som man gemenligen vill tillvarataga medelst antagande av ett religiöst apriori, nämligen religionens självständighet och egenart i egentlig mening. Här är icke stället att gå till grunden med undersökningen, på vad sätt religionens självständighet och egenart kunna upprätthållas. Därtill skulle krävas en fullständig den religiösa erfarenhetens fenomenologi. I vårt sammanhang är det nog, om vi blott kunna uppvisa, att bestridandet av religionens självständighet vilar på falska förutsättningar.

Enligt H. Cohens uppfattning kan religionen icke upprätthållas såsom en egen och självständig medvetenhetsriktning. När han går att upplösa religionen i etiken, vet han sig i överensstämmelse med Kant, och menar sig härmed, i stället för att skada religionen, tilldela den dess största upphöjelse och ställa den på säkraste grund. „Ich habe die methodische Konsequenz nicht gescheut, dass die Religion in Ethik sich auflösen müsse. Der Religion war damit nur ein scheinbarer Schaden zugefügt, vielmehr ein Ruhmestitel zugesprochen. Denn wie könnte die Religion mehr verherrlicht werden, als wenn ihre Auflösung in die Ethik ihr eigenes Ziel genannt wird?”¹ Så blir till och med detta religionens viktigaste sanningskriterium, huru långt religionen hunnit i denna sin självupplösning i etiken. Vad är nu orsaken till att Cohen stannat vid denna uppfattning? Historiskt sett

¹ H. C o h e n: Der Begriff der Religion im System der Philosophie, 1915, sid. 42.

skulle man ¹ kunna återföra detta på inflytandet av Kants moralistiska religionsuppfattning. Filosofiskt sett sammanhänger det åter därmed, att han inom sitt system ej kan finna någon plats åt religionen. Såsom självständigt led i filosofiens system kan nämligen blott det gälla, som har sin grund i en särskild medvetenhetsart, i förstånds-, vilje- eller känslolivet. Men nu äro samtliga dessa områden redan besatta av logik, etik och estetik. „Die Einheit des Systems weist keine Lücke auf, welche die Religion ausfüllen könnte, weder für die Glieder des Systems, die durch die Ethik befriedigt sind, noch für die den Kulturinhalt erzeugenden Richtungen des Bewusstseins, welche durch Erkenntnis, Wille und Gefühl, alle drei in Reinheit begriffen, erschöpft zu sein scheinen” ². Men då Cohen med denna motivering förklarar: „Das Kulturfaktum der Religion an sich bildet keine hinlängliche Instanz für die transzendente Anfrage”, så är det uppenbart, att han icke lagt själva den transcendentala frågeställningen till grund för indelningen av sitt system; ytterst är detta fastmer uppbyggt på de olika medvetenhetsarterna. Men genom att orientera sitt system efter den gamla själsförmögenhetsläran faller Cohen offer för samma psykologism, som han eljest så framgångsrikt bekämpar inom filosofien. Men den på denna systematiskt tvivelaktiga grund konstruerade systembyggnaden är ej av den betydelse, att blotta hänvisningen till att i densamma ej finnes någon ledig plats för religionen är en tillräcklig orsak att bestrida religionens självständighet. Visserligen vill Cohen under uppgivande av religionens självständighet tillvarataga dess egenart. Här kunna vi emellertid bortse från detta försök, enär en dylik relativ egenart hos religionen ej är en tillräcklig förutsättning för erkännandet av ett specifikt religiöst apriori, då religionen dock icke skall föra

¹ Vi bortse här från det specifikt judiska inslaget i hans religionsfilosofi, som skarpt framträder i hans nämnda arbete liksom i hans tidigare: *Religion und Sittlichkeit*, 1907, och som till en del bär ansvaret för hans moralistiska religionsteori. Troeltsch yttrar härom träffande: „Cohen ist aus dem scharfsinnigen und höchst konstruktiven Deuter und Umgestalter Kants in seinem Alter immer mehr zum Philo modernus geworden, der aus den Bedingungen der „systematischen” d. h. Marburger Philosophie heraus die jüdische Glaubenslehre als Ausdruck und Durchbruch der Vernunft-Religion oder der absoluten natürlichen Religion entwickelt”. *Th. Lit. Z.* 1918, sp. 57.

² *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, sid. 10.

någon självständig och autonom tillvaro, utan vila på och bäras av andra erfarenhetsformer. Frågan gäller, huruvida Cohen anfört tillräckliga grunder för bestridandet av religionens självständighet; och detta är i varje fall icke förhållandet. Ty varför skulle frågan om erfarenhetens skilda former och den därmed förbundna transcendentala frågan om deras giltighet i något avseende vara avhängig av själsförmögenhetsläran, under vilket namn den ock uppträder? Därför är intet bevis lämnat, och kan intet bevis lämnas, emedan det blott är en oöverbunden rest av psykologismen.

Liknande är förhållandet, då W. Windelband (och i hans efterföljd J. Cohn) förklarar att „die Religion kein eigenes Gebiet der Vernunftwerte besitzt”. Om denna uppfattning än icke är omedelbart orienterad efter själsförmögenhetsschemat, så har det likväl medelbart sin grund i en liknande psykologiskt bestämd systematik, i det att de objektiva kulturformerna dock erbjuda en motsvarighet till de subjektiva medvetenhetsarterna. Även om man skulle ställa sig avvisande mot den av H. Scholz¹ förordade utvidgningen av kulturbegreppet, så att också religionen får plats däri, och stanna vid ett kulturbegrepp, som blott innefattar de tre kulturområdena vetenskap, sedlighet och konst, så är icke ens detta en tillräcklig anledning att frånskriva religionen självständighet. I så fall blir konsekvensen fastmer blott, att erfarenhetsbegreppet kommer att få större omfång än kulturbegreppet, och att den transcendentala frågan får betydelse även utanför kulturens område i ordets trängre bemärkelse.

Förnekandet av religionens självständighet vilar alltså icke på någon undersökning av religionens faktiska beskaffenhet och på denna väg vunnit insikt om, att den restlöst kan förklaras såsom moment inom vetenskapens, sedlighetens och konstens kulturformer. Fastmer vilar det på den tvivelaktiga indelningen av filosofiens system enligt den traditionella psykologiska tredelningen, som Kant lade till grund för sitt system, och varmed han på ödesdigert sätt bundit den följande filosofien vid en psykologistisk förutsättning, som står i skärande motsägelse till hans transcen-

¹ H. Scholz: Die Religion im Systembegriff der Kultur, Z. f. Th. K. 1917, sid. 230 ff.

dentala åskådning. Är det en av den moderna filosofiens förnämsta landvinningar, att den bragt till slutlig klarhet, att frågan om en erfarenhets psykologiska uppkomst ej kan avgöra frågan om dess giltighet, och är därmed den psykologistiska åskådningen i princip övervunnen, så måste man gå denna väg till slut och ställa giltighetsfrågan till alla dess delar oberoende av den psykologiska frågan. Det duger alltså icke att från psykologien hämta indelningsgrunden för de allmängiltiga erfarenhetsformernas system, som filosofien har att framställa. Ty därmed är ingen garanti given, att man når en fullständig och uttömmande behandling av alla giltighets- och erfarenhetsformer. Såsom negativ instans kan här anföras just den religiösa erfarenheten, som för en fördomsfri granskning av dess faktiska beskaffenhet alltigenom bevisar sig som en självständig erfarenhetsform, som protesterar mot det våld, som övas på den, när man vill reducera den på andra erfarenhetsformer, emedan det ej finns plats för den inom det psykologistiskt orienterade systemet. Om denna rest av psykologismen skall övervinnas, måste filosofien avstå från att sammankoppla sin systemfråga med den psykologiska tredelningen, och i stället såsom indelningsgrund för sitt system taga den synpunkt, som giltighetsfrågan själv erbjuder, nämligen frågan, vilka de med allmängiltighetsanspråk uppträdande värdena eller erfarenhetsformerna äro. Indelningen av filosofiens system kommer alltså att vila på en klassifikation av de allmängiltiga värdena eller erfarenhetsformerna. Den anmärkning, som här rests mot den av Kant införda och av Cohen och Windelband godkända orienteringspunkten för filosofiens system, är ej att betrakta såsom ett korrektur, som göres blott i intresse att förskaffa religionen en självständig plats inom filosofiens system. En blick på den moderna filosofien kan övertyga om, att arbetet redan är i full gång för att vinna en nyorientering för filosofiens system i den här antydda riktningen. Såsom symptom härpå kan anföras H. Münsterbergs „Philosophie der Werte 1908” och framför allt H. Rickerts betydelsefulla avhandling „Vom System der Werte” i Logos 1914. Att den nykantianska ståndpunkt, som Cohen och Windelband intaga, ej nödvändigt måste föra till förnekande av religionens självständighet, framgår för övrigt därav, att A. Görland i sin skrift „Mein Weg zur Religion 1910” från samma filo-

sofiska ståndpunkt som Cohen kraftigt gör gällande religionens självständighet, och att det samma sker hos H. Rickert och G. Mehlis trots deras med Windelbands filosofi besläktade ståndpunkt.

Då religionen såsom en särskild form av erfarenhet gör anspråk på giltighet, men då det sätt, varpå den gäller, tydligen får sin särskilda karaktär genom den religiösa erfarenhetens egenart, så hava vi att fråga efter ett specifikt religiöst apriori. Även om det är ett gemensamt kännetecken för den teoretiska, etiska, estetiska och religiösa erfarenheten, att de alla göra anspråk på att gälla, så är det dock uppenbart, att den religiösa erfarenhetens sätt att gälla icke utan vidare kan vara att jämnställa med t. ex. vetenskapens sätt att gälla. Häruti ligger grunden till det berättigade i formeln: "För religionen gives det blott ett religiöst apriori" (Heinzelmann). Både från religionens och filosofiens synpunkt synas alltså förutsättningarna vara förhanden för antagandet av ett specifikt religiöst apriori; d. v. s. intet strider emot dess antagande. Hava vi då positiv rätt att påstå, att det gives ett sådant? Härmed hava vi hunnit fram till den andra av de från början uppställda delfrågorna.

2. Gives det överhuvud ett sådant religiöst apriori? Häremot har invänts, särskilt av representanter för Marburgerskolan, t. ex. av K. Bornhausen, att apriori är *ett*, emedan förnuftet är ett enhetligt. Och detta enhetliga apriori är det logiska apriori. „Es fragt sich, ob die klare Einsicht in die Verflochtenheit unserer gesamten Geistes- und Kulturwelt mit dem logischen Erkenntnisvermögen des Menschen, d. h. mit dem erkenntnistheoretischen Apriori, uns nicht zwingt, den Ausdruck Apriori für die Eigenart der ethischen, ästhetischen, religiösen Vernunftvoraussetzungen fallen zu lassen. Die Besonderheit des Strebens, Phantasierens, Fühlens wird vielmehr in anderen Kennzeichen, die nicht etwa nur psychologische sind, zu finden sein. Die hinzutretende *Einheitsfunktion* ist aber das erkenntnistheoretische Apriori, das das Streben zum Willen, das Phantasieren zur ästhetischen Anschauung, das Fühlen zum religiösen Glauben konstituiert . . . Finden wir nun auch in der Religion einen Wertzusatz, der in Verbindung mit dem Erkenntnisapriori die Religion als ein neues Unbedingtes hinstellt, so müssen wir zugestehen, dass dieses Neue aus einer

Synthese von Gefühlswerthen mit dem Erkenntnisapriori hervorgegangen ist, und daher nicht den Namen Apriori erhalten kann"¹. Mot denna tankegång är att invända, att även den, oaktat Bornhausen principiellt avvisar varje slags psykologism, dock skattar åt psykologismen. Apriori är det som gäller allmänt och nödvändigt. Om detta, som gäller, sedan är en kunskap eller något annat, är en psykologisk åtskillnad, som ej har inflytande på dess giltighet, och som alltså icke kommer i betraktande vid fastställandet av dess aprioritet. Härtill kommer, att bestämmandet av det logiska apriori såsom "enhetsfunktion" framkallar psykologistiska föreställningar, likaså uppfattningen, att det nya i religionen "framgår ur en syntes av känslvärden med kunskapsapriori", vilken uppfattning starkt erinrar om Troeltschs aktualiseringsteori, blott att Troeltschs specifika religiösa apriori här fått vika för det logiska apriori; men den psykologistiska inställningen är i båda fallen densamma. Med liknande argument som Bornhausen, och med samma fel som hos honom, avvisas antagandet av ett religiöst apriori av W. Günther och R. Köhler.

Särskilt den senares utförande är värt vår uppmärksamhet. I likhet med Bornhausen menar Köhler, att man kan försöka att upptäcka aprioriska faktorer blott försåvitt användning av kunskapsförmågan kommer i fråga. Även i religionsfilosofien kan man anträffa aprioriska element, men detta är då samma apriori, som återfinnes i de övriga disciplinerna, och dessa aprioriska element begrunda intet specifikt religiöst, varför det ej heller kan givas ett bestämt religiöst apriori. Till denna tankegång, som noga motsvarar Bornhausens, och som därför har sin vederläggning i det som blivit anfört gentemot denne, fogar Köhler följande intressanta anmärkning: „Eine Theorie des religiösen Apriori muss schon daran scheitern, dass sich keine Methode seiner Auffindung entdecken lässt. Die transzendente kritische Methode kommt nicht zu einem *religiösen* Apriori, die psychologisierende nicht zu einem religiösen *Apriori*”². I själva verket har Köhler härmed lagt fingret på en öm punkt hos de olika försöken att uppvisa ett religiöst apriori: frågan, enligt vilken metod det religiösa apriori skall uppvisas. Kan ingen sådan metod upp-

¹ Z. f. Ph. ph. Kr., Band 139, 1910, sid. 196 f.

² R. Köhler: Der Begriff a priori in der modernen Religionsphilosophie, 1920, sid. 66.

täckas, så är det utsiktslöst att dock vilja hävda ett religiöst apriori. Att den psykologiserande metoden, som nästan undantagslöst anlåtats, och som består däri, att man granskar de i det religiöst bestämda själslivet givna företeelserna för att se till, om däri kan upptäckas något moment, som kunde stämpas som apriori, icke för till målet, har ovan blivit uppvisat. Vad åter den transcendentala metoden beträffar, så är det icke utan vidare klart, att det förhåller sig så, som Köhler påstår, att den ej kan komma till ett *religiöst* apriori. Elimineras nämligen den såsom ohållbar uppvisade tanken, att vad som gäller måste bära kunskapens struktur, så bortfaller det, varpå hans påstående om den transcendentala metodens oanvändbarhet vilar.

Argumentet: emedan det blott gives ett logiskt apriori, så kan det ej givas något religiöst apriori, har alltså visat sig ohållbart, emedan det innesluter en falsk psykologisk förutsättning. Från transcendental synpunkt finnes det ingen anledning att påstå, att blott en kunskap kan äga giltighet, men att giltighet icke kan tillskrivas t. ex. en viljeriktning, om icke denna i något avseende kan förvandlas i en kunskap.

Om alltså detta motargument måste avvisas såsom intet bevisande, så måste vi icke desto mindre besvara den uppställda frågan — *gives det ett religiöst apriori?* — åtminstone i denna dess formulering med ett avgjort nej. I denna form sättes nämligen ifråga, huruvida det religiösa apriori kan karaktäriseras såsom en realitet, såsom något varande eller existerande. Men *realitet och existens äro kategorier, som äro fullkomligt oanvändbara för att beteckna ett transcendentalt förhållande. Den transcendentala kategorien är giltighet. Apriori varken är eller existerar eller har realitet, utan det gäller med nödvändighet och allmängiltighet.* Redan hos Platon kunde vi iakttaga, huru gällande kategorier hypotaserades till transcendentala realiteter, och detta har ock sedan alltjämt varit det sätt, varpå det transcendentala förhållandet förfalskas i metafysisk eller psykologisk riktning. Denna tendens ligger ock under önskan att fatta det religiösa apriori såsom en realitet, såsom något reallt existerande. Denna tendens visar sig ock verksam i den språkliga form, vari aprioritanken allt mera allmänt klädes, i dess substantiverade form, som ovillkorligen framkallar tingliga associationer och insmugglar fö-

reställningen om en transcendent realitet eller överhuvud taget en realitet, och därmed giver ytterligare näring åt de metafysiska och psykologistiska omtolkningarna. Skulle man ställa Kant inför frågan: gives det ett religiöst apriori? så skulle han därpå svara nej, och detta icke endast på grund av sin moralistiska religionsuppfattning, vilken gör att han ej kan erkänna religionens självständighet, och följaktligen ej heller ett specifikt religiöst apriori. Ty samma skulle hans svar bliva, om man frågade: gives det ett kunskapsapriori? Överhuvud talar Kant aldrig om det aprioriska såsom något reallt och existerande; han talar ej om ett apriori, *det* kunskapsteoretiska, *det* etiska, *det* estetiska apriori o. s. v. utan endast om kunskaper a priori, omdömen a priori o. s. v., det vill säga, kunskaper och omdömen som hava apriorisk giltighet, som gälla med nödvändighet och allmängiltighet. Att tala om *ett* apriori, det må vara på vilket område som helst, på kunskapens, sedlighetens, konstens eller religionens, är i grunden okantiskt, ej blott till uttryckssättet, utan ock till den tanke, som vanligen döljer sig därunder, och detta därför att det är anti-transcendentalt. Däremot är det kantiskt och transcendentalt tänkt och uttryckt, när man talar om att den teoretiska, etiska, estetiska och religiösa erfarenheten äga apriorisk giltighet, att religionen är en apriorisk erfarenhetsform, att den religiösa erfarenheten innesluter ett moment a priori. Det vore önskvärt, att man kunde återvända till detta sakligt korrekta språkbruk. Med språkets makt över tanken har den psykologistiska aprioriåskådningen i namnet "det religiösa apriori", en fast hållpunkt, som gör, att den kan hålla sig kvar, huru utblottad på verkliga argument den ock är. Trots sin faktiska underlägsenhet vinner den härigenom en fördel framför den transcendentala aprioriåskådningen, som med en sådan terminologi blott med svårighet kan hävda sin överlägsenhet. Om man alltså måste bestrida, att det gives ett religiöst apriori, så är detta bestridande dikterat av rakt motsatt grund mot den, som Bornhausen och Köhler angiva. Det förhåller sig icke så, att det religiösa apriori måste avvisas därför, att det blott gives ett logiskt apriori. Tvärt om: *emedan det icke gives något logiskt apriori, och lika litet ett etiskt och estetiskt, så gives det icke heller något religiöst apriori.* Vi hava ingen rätt, att påstå, att det gives ett religiöst apriori, men väl påstå vi, att reli-

gionen äger apriorisk giltighet, att den religiösa upplevelsen är en transcendentalt nödvändig och allmängiltig erfarenhet. *Om vi, trots det nu rådande språkbrukets ytterst missvisande karaktär, likväl i det följande använda oss därav, och alltså nyttja uttrycket "det religiösa apriori", så måste detta ske under ständigt medvetande om, att det här ej är fråga om något som är, utan något som gäller.*

3. Ett grundfel i behandlingen av religionens apriorifråga är, att man alltid nöjer sig med att blott påstå, att någon viss företeelse har att gälla såsom "det religiösa apriori", och att uppvisa, att denna företeelse faktiskt påträffas inom det religiösa själslivet. Men därmed är tydligen ännu intet bevis givet för religionens aprioriska giltighet. Fastmer kan man med skäl fråga, med vad rätt detta påstådda och psykologiskt "uppvisade" religiösa apriori tillägges aprioritet. På denna fråga finner man aldrig något svar, och sällan något försök till svar, emedan för de flesta teorier om det religiösa apriori denna fråga absolut icke existerar. Man nöjer sig med det nakna påståendet, att den eller den företeelsen är apriorisk och förnufts-nödvändig, och menar sig därmed hava vunnit ett betydelsefullt och vetenskapligt resultat, men märker icke, att alltsammans svävar i luften, så länge man icke har något annat än ett obegrundat påstående att hänvisa till. Varför har det att gälla som apriori? varför är det förnufts-nödvändigt? på vad grund kan man hävda dess allmängiltighet? — inför dessa frågor står man rådvill, såvida man överhuvud taget erkänner dem som berättigade, och man gör sig mycken möda att kringgå dem i stället för att lösa dem. Och dock ligger ju här själva tyngdpunkten i det religionsfilosofiska arbetet, eftersom de anförda frågorna blott äro olika omskrivningar för frågan om grunden för religionens sanning och giltighet.

Att kringgå denna fråga ligger synnerligen nära för R. Otto på grund av hans psykologistiska uppfattning och hela filosofiska ståndpunkt. På grund av förnuftets självförtroende, som varken kan eller behöver begrundas, äga vi enligt honom utan vidare rätt att tillskriva vår omedelbara förnuftskunskap giltighet. Kunna vi sålunda blott genom psykologisk-antropologisk deduktion visa, att vissa religiösa grundidéer bryta fram ur "själens djupaste kunskapsgrund", så behöves icke mer något bevis för

deras giltighet. Att giltighetsfrågan emellertid på detta sätt blott är kringgången, är uppenbart. Visserligen kan icke någon befogad invändning resas mot utgångspunkten, "förnuftets självförtroende", vilket måste ligga till grund för varje undersökning. Men desto kraftigare måste man tillbakavisa, att denna riktiga princip tages i bruk i den utsträckning, som det sker hos den Fries'ska skolan. I stället för att vara den allmänna grundvalen, på vilken all kunskap och all erfarenhet överhuvud vilar, nyttjas den här såsom kriterium för vissa enskilda idéers sanning; men därmed öppnas portarna för allsköns dogmatism och kritiklöshet. Ty då den "omedelbara förnuftskunskapen" är en ursprungligen "dunkel" kunskap, så gives det ingen garanti för, att man icke inlägger mer däri, än vad den verkligen innehåller. Frågan blir då, med vilket kriterium man kan skilja den verkliga omedelbara förnuftskunskapen från en förment sådan, och härpå blir Otto och i allmänhet den Fries'ska skolan svaret skyldig. Att såsom Otto hänvisa till att religionens rationella och irrationella idéer ej kunna återföras på sinnesintryck, är dock icke bevis nog för att de framgå ur den omedelbara förnuftskunskapen. Han erkänner ju också själv, åtminstone vad de "spekulativa" religiösa idéerna beträffar, att de äro vunna genom "dubbel negation", och alltså till sin uppkomst icke helt oavhängiga av den i rum och tid givna tillvaron. Skulle åter den självklarhet, varmed vissa idéer betyga sig, gälla såsom kriterium, så må blott erinras om, att i första ögonblicket mycket kan synas självklart, som vid närmare undersökning visar sig allt annat än giltigt. Hänvisningen till förnuftets självförtroende är alltså berättigad gentemot den absoluta skepticismen och för att vinna den allmänna grundval, på vilken giltighetsfrågan kan uppställas. Däremot är den fullkomligt oanvändbar till att uppvisa, på vad sätt det giltiga skiljer sig från det ogiltiga, alltså oanvändbar såsom sanningskriterium.

Hos Troeltsch är förhållandet ett annat. Då han vill ställa sig på kriticismens mark, har man skäl att vänta, att han icke på ett liknande sätt kringgår den kritiska religionsfilosofiens egentliga grundfråga, frågan om grunden för den religiösa erfarenhetens giltighet, och att han sålunda icke blott påstår och psykologiskt uppvisar det religiösa apriori, utan också angiver grunderna för dess giltighet. Den transcendentala deduktionen av katego-

rierna var en huvudsak i Kants kunskapsteoretiska arbete. Man kan därför med skäl vänta, att en efter detta mönster inrättad kritisk religionsfilosofi skall bjuda på någon motsvarighet till denna transcendentala deduktion. Också saknas ingalunda en ansats i denna riktning hos Troeltsch. Det är icke nog för honom, att den för religionen grundläggande kategorien blivit uppvisad av religionspsykologien och att religionens kunskapsteori i denna kategori igenkänt det religiösa apriori, den religiösa giltighetslagen. När han vidare kräver, att kunskapsteorien skall fatta denna giltighetslag i dess sammanhang med medvetandets lagliga ekonomi i dess helhet, så att den framstår, icke såsom ett enstaka faktum, utan såsom härflytande ur medvetandets centralorganisation, så är det tydligen den transcendentala metodens idé, som ligger bakom denna fordran, blott fördunklad genom inblandandet av psykologistiska tankar och uttryckssätt. Samma är förhållandet, då han beskriver det resultat, han väntar av denna undersökning sålunda, att det religiösa apriori är anvisat på sammanhanget med de övriga apriori, åt vilkas inre enhet det först giver den fasta substansgrunden. Ehuru denna tanke här framträder i alltigenom metafysisk infattning, kan man dock, med en välvillig tolkning, uppfatta den såsom uttryck för en transcendent tendens.

Emellertid kommer det hos Troeltsch aldrig längre än till svaga ansatser i denna riktning. När den religiösa giltighetsfrågan, till vars lösning dessa överläggningar skulle tjäna, på fullt allvar uppställes, kapitulerar han genast, och avstår, liksom Otto, från varje begrundande av religionens giltighet, under framhållande av frågans olöslighet. Så erkänner han utan omsvep, "att med allt återförande av det religiösa fenomenet på ett i detsamma verksamt eller innehållet apriori ingenting är bevisat för det religiösa medvetandets sanning och rätt". „Es sichert nur gegen eine Auflösung des Religiösen in den Fluss des psychologischen Geschiebes, aus dem es lediglich als Produkt und nicht als ein gesetzgebendes, eigene Notwendigkeiten entfaltendes Prinzip hervorgeht. Allein beweisen lässt sich weder das Recht des Ethischen noch das des Aesthetischen, ja vielleicht auch nicht das des Logischen. Es genügt, wenn der Wahn abgewehrt wird, als müsse die Wissenschaft diese Funktionen in substanzlose Abhängigkei-

ten und Produkte des Kampfes ums Dasein und der elementarsten Grundtätigkeiten auflösen und damit zu grossen Selbsttäuschungen der Menschheit machen. Ihr eigenes Recht lässt sich nicht beweisen, weil nicht ableiten von etwas Uebergeordnetem, noch Sichererem; es lässt sich nur betätigen, verdeutlichen und in seiner Ausübung reinigen. Die Gewissheit ihres Rechtes tragen sie von keiner Wissenschaft zu Lehen; genug wenn sie vor Vernichtung durch vermeintliche Konsequenzen der Wissenschaft sich schützen können, indem sie zeigen, dass die Wissenschaft nicht die spontane Schaffenskraft der Vernunft vernichten könne, auf der sie doch selbst beruht”¹. I detta uttalande är på egendomligt sätt förenat på en gång ett överskattande och ett underskattande av den vetenskapligt-filosofiska undersökningens prestationsförmåga. Det innebär ett överskattande av filosofiens kompetens, när Troeltsch väntar, att den skall uppvisa en substans, vid vilken de logiska, etiska, estetiska och religiösa ”funktionerna” så att säga kunna fästas för att ej dragas med i det psykologiska skeendets flod. På denna väg kan religionsfilosofien ej komma till vetenskapligt upprätthållande av religionens giltighet, vilket Troeltsch ju också medger, ehuru med annan motivering. Enligt Troeltsch kan religionsfilosofien ”blott” bevisa detta, men det är ännu för litet bevisat; den når därmed ännu icke fram till ådagaläggande av det religiösa medvetandets rätt. Tvärt om måste vi hävda, att religionsfilosofien härmed påstår för mycket, mer än vad den med samvetsgranna bevis kan styrka. Däremot innebär det en underskattning av filosofiens kompetens, då han frånskriver den all förmåga att kunna styrka de logiska, etiska, estetiska och religiösa erfarenhetsformernas rätt och giltighet. Detta är nämligen just den transcendentala metodens uppgift. Särskilt på denna punkt visar sig följden av att Troeltsch i förtid utbyter den transcendentala filosofien mot den metafysiska. Utan att pröva, huru långt man på transcendentalfilosofiens fasta mark kan komma, skyndar han att uppställa metafysiska påståenden om en substantiell grund för det giltiga, vilka dock aldrig kunna bli mer än blotta påståenden.

I det transcendentala aprioris väsen ligger, att det endast

¹ E. Troeltsch: Gesammelte Schriften II, 761 f.

kan upprätthållas genom en transcendental deduktion. Skall undersökningen alltså befrias från sin hittillsvarande hypotetiska karaktär, och skall påståendet om, att den religiösa upplevelsen såsom sådan representerar en apriorisk, allmängiltig och nödvändig erfarenhetsform, bliva mer än ett naket påstående, så måste den religiösa erfarenheten inställas under den transcendentala metodens frågeställning. Vi måste påtaga oss den uppgift, som ifrån så många håll betecknas såsom olöslig. Måhända är den transcendentala metodens användande på religionens område icke så omöjligt, som det synes Troeltsch och Otto, Fries och Nelson, Köhler och Günther, von der Pfordten och Dunkmann, för att ej tala om den Ritschlska skolan, biblicisterna och Erlangerteologien. *Så mycket står i varje fall fast, att påståendet om religionens aprioriska giltighet ej kan bevisas på annat än transcendental väg. Vår närmaste uppgift måste därför bliva att undersöka, i vad mån en "transcendental deduktion av religionen" är möjlig.*

FJÄRDE KAPITLET.

TRANSCENDENTAL DEDUKTION AV RELIGIONEN.

I.

Den transcendentala deduktionens idé hos Kant.

För att utmärka, i vilken mening aprioribegreppet måste fattas såväl i dess allmänt filosofiska användning som i dess speciella användning såsom religiöst apriori, hava vi brukat namnet transcendentalt apriori, och därmed tillika antytt, att det som skall gälla som apriori måste kunna legitimeras såsom sådant genom en transcendental deduktion. Begreppet transcendental, som alltså skall tjäna till att göra aprioribegreppet entydigt och filosofiskt användbart, är emellertid själv icke entydigt och fritt från alla invändningar. Om man bortser från dess användning i ovetenskapliga skrifter, där det kan möta i de sällsammaste användningar, består den vanligaste misstolkningen av transcendentalbegreppet däri, att det identifieras med det transcendentala¹. Ej heller bidrager det till den terminologiska klarheten, då den Fries'ska skolan, som principiellt avvisar Kants transcendentala metod, icke därmed tillika låter termen transcendental falla, utan i stället använder den såsom beteckning för det som hör till idéernas område. Att vi, trots denna oklarhet, likväl använda oss av uttrycket "transcendental deduktion", beror på dess sammanhang med apriorifrågan, och därpå, att ingen bättre terminologi existerar för att bringa till medvetande det i diskussionen om det religiösa apriori i allmänhet förbisedda kravet, att det som skall gälla så-

¹ Jfr t. ex. N. J. Göransson: Evangelisk Dogmatik I, sid. 98 f.

som aprioriskt måste legitimeras såsom sådant medelst en för detta ändamål speciellt avpassad metod. När denna metod nu skall prövas med hänsyn till dess användbarhet på religionen, så är det nödvändigt att först fastställa den transcendentala deduktionens idé hos Kant¹.

Angående den transcendentala deduktionens idé erfar vi hos Kant följande: „Die transscendentale Deduction aller Begriffe a priori hat also ein Principium, worauf die ganze Nachforschung gerichtet werden muss, nämlich dieses: *dass sie als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrungen erkannt werden müssen.* Begriffe, die den objectiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, sind eben darum nothwendig. Die Entwicklung der Erfahrung aber, worin sie angetroffen werden, ist nicht ihre Deduction (sondern Illustration) weil sie dabei doch nur zufällig sein würden. Ohne diese ursprüngliche Beziehung auf mögliche Erfahrung, in welcher alle Gegenstände der Erkenntnis vorkommen, würde die Beziehung derselben auf irgend ein Object gar nicht begriffen werden können”². Den transcendentala deduktionens uppgift är sålunda att visa, att den föremålsliga erfarenheten ej skulle vara given för oss, om icke vissa ”begrepp a priori” ägde giltighet. Den transcendentala deduktionens idé kan, med H. Larsson, enkelt uttryckas så, att den är ”en deduktion, som visar nödvändigheten av att antaga någonting därför, att detta är

¹ I de tre första avdelningarna av detta kapitel måste vi avstå från att draga in i framställningen det vidlyftiga historiska material, som här kommer i betraktande. Denna inskränkning, som företages dels av utrymmesskäl, dels för att ej undanskymma tankegången, kan så mycket hellre göras, som den Kant-Schleiermacherska problemställningen är av så avgörande betydelse för den moderna teologien och religionsfilosofien, att en specialframställning därav är väl motiverad, i vilken detta material bättre kan komma till sin rätt än här. Här gäller det således blott att framhäva själva grundidéen för den transcendentala deduktion, samt att visa, vilken användning Schleiermacher gör därav på religionens mark. — I fråga om den transcendentala deduktion hos Kant, jfr utom Kants egna skrifter B. B a u c h: Immanuel Kant, 1917, sid. 130—152; E. C a s s i r e r: Kants Leben und Lehre, 1918, sid. 149 ff; H. L a r s s o n: Kants deduktion av kategorierna, 2 uppl. 1914; H. C. B i r v e n: Immanuel Kants transscendentale Deduktion, 1913; A. B u c h e n a u: Grundprobleme der Kritik der reinen Vernunft, 1914 sid. 34 ff. samt den i Kap. II: VII anförda litteraturen.

² K a n t: Kr. d. r. V., sid. 110.

en förutsättning för medvetande”¹. Om man brukar denna definition, måste man dock taga sig tillvara för att icke falla offer för den psykologistiska omtolkning av den transcendentala tanken, som H. Larsson här ingalunda undgått, och ännu mindre undgår i sitt arbete ”Den intellektuella åskådningen” eller i sin transcendentala deduktion av känslan i ”Gränsen mellan sensation och emotion”. Lika enkelt, men utan fara för psykologistiskt missförstånd, kunde den transcendentala deduktionens idé uttryckas så, att den är *en deduktion som visar vad som måste gälla för att överhuvud något skall gälla*. Meningen med denna metod är alltså, att den vill förhjälpa oss till ett begrundat omdöme om de högsta giltighetsformerna, som eljest stå över möjligheten att kunna bestyrkas till sin giltighet genom bevis.

Betydelsen av den transcendentala metoden kan bäst klargöras därigenom, att man konfronterar den med t. ex. Troeltschs ovan omtalade resignation i fråga om begrundandet av de högsta erfarenhetsformernas, den teoretiska, etiska, estetiska och religiösa erfarenhetens giltighet: „Ihr eigenes Recht lässt sich nicht beweisen, weil nicht ableiten von etwas Uebergeordnetem, noch Sichererem”. I själva verket har Troeltsch härmed pekat på en huvudsvårighet. Vid varje betraktelse av kunskapen, sedligheten eller religionen måste man utgå från vissa allmännaste förutsättningar, vilka måste gälla före undersökningen så att säga som axiom. Nu är det tydligen av allra största betydelse, att ett sådant axiom icke blott är ett löst antagande, utan att det kan betyga sin giltighet inför en samvetsgrann undersökning, då ju till sist hela den ifrågavarande erfarenhetsformens giltighet står eller faller med axiomet. Det är därför helt befogat, när man kräver, att dessa allmännaste förutsättningar skola på något sätt legitimeras såsom giltiga — blott detta låter sig göra till följd av vår kunskaps natur. Men detta synes just icke vara förhållandet. Man behöver nämligen icke arbeta länge på problemet om de olika erfarenhetsformernas översta förutsättningar för att upptäcka företagets vansklighet. Ty båda de vägar, på vilka man eljest kan fastställa någots giltighet, äro här oanvändbara. Genom empiriskt konstaterande kan ett axiom icke fastställas, emedan det

¹ H. Larsson, o. a. a., sid. 36.

icke är empiriskt givet. Men ej heller kan dess giltighet bevisas genom att det återföres på ett annat, som står ännu högre på giltighetsskalan; denna väg är utesluten, då det såsom axiom eller "översta förutsättning" icke har något annat "över" sig. Det synes alltså, som om det vore nödvändigt att med avseende på de allmännaste förutsättningarna avstå från varje försök till begrundning, vilket skulle innebära, att man på detta område, där så oändligt mycket hänger på, vilka förutsättningar som godkänns, skulle vara prisgiven åt det fullkomliga godtycket.

Här är nu den punkt, där den transcendentala metoden träder in. Den påstår, att man ej behöver avstå från varje begrundande av de allmännaste förutsättningarna, ehuru dessa icke kunna bevisas på vanligt empiriskt eller logiskt sätt. Vid sidan av de båda nämnda gives det ännu ett tredje sätt, visserligen icke att "bevisa", men att "begrunda" medelst transcendental begrundning. Kan man nämligen uppvisa, att något måste gälla försåvitt man överhuvud skall kunna tala om giltighet, så har man för detta nått en grad av giltighet, som ej kan överbjudas. Den transcendentala deduktionen är alltså närmast att jämföra med ett negativt bevis; den söker uppvisa, att ingen giltighet och ingen erfarenhet kan finnas, därest icke detta axiom erkännes. Blott de förutsättningar, som i denna mening kunna sägas vara erfarenhetsbetingande och giltighetsbegrundande, erkännas såsom transcendentalt giltiga.

Nu reses emellertid ofta mot detta transcendentala begrundningsförsök den invändningen, att det rör sig i cirkel. Så länge de översta förutsättningarna icke stå fast, är erfarenhetens giltighet problematisk, emedan den skulle hämta sin giltighet från dessa axiom. När den transcendentala deduktionen nu vill styrka axiomens giltighet, löper hela dess bevisföring ut i satsen: de måste erkännas såsom giltiga, ty eljest är icke heller erfarenheten giltig. Såsom stöd för axiomens giltighet åberopar den alltså den problematiska erfarenhetens giltighet, för att sedan åter låta erfarenhetens giltighet vila på axiomens. Med särskilt eftertryck har denna kritik blivit riktad mot den transcendentala metoden från den Fries'ska skolans sida. I stället för att bemöda sig med ett dylikt skenbevis, varmed man blott för sig själv och andra döljer omöjligheten att lämna bevis för de högsta principerna,

bör man enligt denna skolas mening göra klart för sig, att det blott är ett skenproblem, varmed den transcendentala deduktionen arbetar. I vårt förnufts djup äga vi en omedelbar kunskap, som varken kan eller behöver bevisas, utan som vi helt enkelt hava att hämta fram därur; i sista hand vilar allt på "förnuftets självförtroende", vilket också är fallet i Kants filosofi, blott att han icke vill vidgå detta, utan söker dölja det med den transcendentala metodens skenmanöver.

Vore meningen med den transcendentala metoden att giva bevis för, att det överhuvud gives någon giltighet, så skulle man vara nödsakad att giva denna kritik rätt. Men nu är så ingalunda fallet. När kriticismen vänder sig i lika mån mot dogmatismen och skepticismen, och visar att båda vila på obegrundade fördomar om kunskapens giltighet, i det att dogmatismen helt dogmatiskt påstår den, under det att skepticismen lika dogmatiskt bestrider den, så kunde man visserligen därav draga den slutsatsen, att kriticismen i motsats till dessa ser som sin uppgift att undersöka, huruvida det överhuvud gives någon giltighet, och att just däri dess kritiska frågeställning skulle komma till uttryck. Går man nu med dessa förväntningar till kriticismen, så finner man, att den ingalunda ställer sin fråga på så sätt. Kant frågade icke, *om syntetiska omdömen äro möjliga*, ty därpå tvivlar han icke, utan *huru de äro möjliga*. På samma sätt frågar den transcendentala metoden icke, *om det överhuvud gives någon giltighet*, ty därom är den viss, utan *vad som är förutsättningen* för, att något överhuvud skall kunna gälla. Men härmed synes kriticismen hamna i dogmatismens frågeställning, i det att den liksom denna utgår från antagandet av den giltighet, som den skulle bevisa.

Emellertid är det ej svårt att påvisa, att kriticismen, just genom att ställa sin fråga på det angivna sättet, bevarar sin kritiska art. Ty låt oss se, vad följderna skulle blivit, om den icke från begynnelsen hade förutsatt, att det överhuvud gives något giltigt, utan i iveren att frigöra sig från alla dogmatiska förutsättningar hade frigjort sig även från denna fundamentalförutsättning, och alltså tagit sin utgångspunkt i det universella tvivlet. I så fall hade den skeptiska konsekvensen varit oundviklig. Utgår man vid undersökningen från intet, så måste ock resultatet bliva intet.

Det principiella tvivlet på kunskapens möjlighet förlamar allt tänkande; och har man väl en gång ställt sig på den absoluta skepticisms mark, så leder ingen väg över till erkännandet av någon giltighet. Om kriticismen utan någon som helst förutsättning ville besvara frågan, om det överhuvud gives någon giltighet, så hade den redan i problemansatsen inlagt skepticisms mening, och svikit sin föresats att vara kritisk. Den hade genom sitt sätt att ställa frågan på förhand avgjort, att undersökningen måste föra till negativt resultat. Kriticismen kan således av principiella skäl icke taga sin utgångspunkt i det universella tvivlet, emedan den därmed skulle spärra vägen för sig och omöjliggöra det kritiska arbetet, som just består i skiljandet mellan det som gäller och det som icke gäller.

En obevisad, men därför ingalunda godtycklig förutsättning gör alltså kriticismen; den förutsätter, att det består en skillnad mellan giltigt och ogiltigt, och detta menar den sig kunna göra med så mycket större skäl, som utan denna förutsättning varje kritisk undersökning skulle vara meningslös. Är allting lika giltigt eller lika ogiltigt, så saknas grundvalen för det kritiska arbetet. Denna dess förutsättning kan icke ställas på samma linje med dogmatismens förutsättningar, vilka dokumentera sig såsom dogmatiska därigenom, att de äro mer eller mindre godtyckliga, utan den måste i motsats till dessa betecknas såsom *den nödvändiga kritiska förutsättningen*. Kriticismen förutsätter blott vad som är nödvändigt, för att icke dess arbete redan på förhand skall vara meningslöst, och för att den icke, otrogen sin kritiska uppgift, skall nödgas utan undersökning giva skepticismen rätt.

Om kriticismen på detta sätt genom sin problemställning skyddar sig från att hemfalla åt en kritiklös skepticism, så avgränsar den sig icke mindre skarpt från dogmatismen därigenom, att den inskränker sig till att statuera denna enkla kritiska förutsättningen, att det gives en skillnad mellan giltigt och ogiltigt, sant och falskt, rätt och orätt, men däremot icke, såsom dogmatismen har någon förutfattad mening om, *vad* som gäller, *vad* som är sant o. s. v. Detta senare är tvärt om föremålet för dess kritiska undersökning, och därigenom vinner den en helt annan möjlighet att styrka sin mening och motbevisa avvikande uppfattningar. Under det att bland dogmatismens förespråkare den ene

helt godtyckligt påstår, att ett har att gälla såsom förnuftets axiom, den andre lika godtyckligt, att ett annat måste gälla såsom sådant, och under det att de ej kunna komma till någon enighet med varandra, emedan båda blott operera med obegrundade påståenden, och emedan striden rör sig om det, som redan på förhand är antaget som förutsättning, så har däremot kriticismen i den transcendentala metoden funnit ett medel, varmed den kan pröva dessa första förutsättningar, varför den ock kan taga i anspråk den högsta grad av giltighet åt de axiom och principer, som kunna betecknas såsom transcendentalt nödvändiga. Det svar, till vilket man på denna väg når fram, är detta: så visst som det överhuvud gives något giltigt, så måste detta axiom eller denna princip erkännas såsom giltig, emedan utan dess antagande ingen giltighet kan givas. I den mån en princip är erfarenhetsbetingande eller giltighetsbegrundande, måste den själv erkännas såsom giltig. „*Begriffe, die den objectiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, sind eben darum nothwendig.*”

Kan man än säga, att kriticismen vid sitt giltighetsbevis rent logiskt sett i viss mening begår en cirkel, i det att den icke begynner absolut från början, utan förutsätter, att det måste givas något giltigt, så måste dock å andra sidan erkännas, att denna cirkel är metodiskt berättigad, och att den är en på samma gång oundviklig och fullkomligt oskadlig cirkel. H. Lotze har rätt, då han säger: „Die Prüfung der Wahrheit unserer Erkenntniss im Ganzen ist unmöglich, ohne die zu prüfenden Grundsätze als Entscheidungsgründe aller Zweifel vorauszusetzen. Diesen Cirkel, nach welchem unsere Erkenntniss sich die Grenzen ihrer Competenz selbst zu bestimmen hat, haben wir als unvermeidlich kennen gelernt... *Da mithin dieser Cirkel unvermeidlich ist, so muss man ihn reinlich begehen*”¹. Denna slags cirkel kan ingen filosofi undgå. Man gör därför kriticismen orätt, om man betecknar detta såsom dess speciella fel. Fastmer är kriticismen den filosofiska åskådning, som lyckats reducera den oundgängliga cirkeln till ett minimum, och alltså begår den „reinlich”. Allra minst har en sådan dogmatisk filosofi som Fries’ rätt att på denna punkt rikta några förebråelser mot den transcendentala metoden. När L. Nelson

¹ H. Lotze: System der Philosophie I, Logik, 1874, sid. 513.

vill vederlägga den transcendentala metoden, utgår han från den falska förutsättningen, att denna vill bevisa, att det överhuvud gives en giltig kunskap, och från denna utgångspunkt är det ej svårt för honom att visa, att den i själva verket förutsätter, vad den skulle bevisa. Men vem har sagt, att den skulle bevisa detta? Åtminstone icke kriticismen själv. För att rättfärdiga den dogmatiska ståndpunkten, går emellertid Nelson från denna tvivelaktiga utgångspunkt vidare i sin bevisföring på följande sätt: kriticismens exempel visar alltså, att vi icke kunna nå någon absolut förutsättningslöshet; även kriticismen måste uppställa förutsättningen, att det gives något giltigt. Men i så fall kan den ena förutsättningen vara så god som den andra. Måste filosofien i varje fall göra en förutsättning, varför då göra den så allmän, som kriticismen gör, så att blott nödtorvtiga konsekvenser kunna dragas därur? Bättre blir resultatet, om man formulerar grundsatsen om "förnufts självförtroende", — som också kriticismen, då den förutsätter, att det gives något giltigt, i viss mening godkänner, — så, att den omfattar alla s. k. förnuftsidéer. Kan jag t. ex. ur mitt förnufts djup framhämta gudsidéen eller odödlighetsidéen, så äro dessa såsom förnuftsidéer tillika rättfärdigade till sin giltighet¹.

Mot denna invändning måste dock följande anmärkning göras. Den ena förutsättningen är icke så god som den andra. Är det oss förmenat att nå fram till en absolut förutsättningslöshet, och inse vi grunden till att detta icke låter sig göra, så är det dock filosofiskt vår plikt att reducera förutsättningarna till det minsta möjliga. Och detta är just kriticismens bemödande. Måste en cirkel begås, så är det vår plikt, att åtminstone begå den „reinlich". Men såsom „reinlich begehen" kan man ej beteckna det dogmatiska tillvägagångssätt, som utsträcker förutsättningen att omfatta alla s. k. dunkla förnuftskunskaper, men samtidigt avskär möjligheten att noga bestämma, vilka dessa förnuftskunskaper och förnuftsidéer äro.

Låt oss med ett exempel åskådliggöra den oerhörda skillnaden mellan kriticismens och dogmatismens sätt att begrunda giltigheten. När kriticismen påstår kausallagens giltighet, så kan

¹ Naturligtvis framställer Nelson icke sin bevisföring i denna form, men innehållsligt löper den ut i det ovan framställda.

den styrka detta sitt påstående med det transcendentala beviset, att kausaliteten är en av de kategorier, genom vilka erfarenheten såsom sådan först blir möjlig. Om orsakslagen förnekas, så kan man icke längre tala om någon erfarenhet i ordets egentliga mening. Genom dess upphävande upphäves erfarenheten själv. Vad kan nu dogmatismen på motsvarande sätt anföra till förmån för sina förnuftsidéer, t. ex. för odödlighetsidéen. Den kan säga: jag finner i mitt förnufts djup en omedelbar övertygelse om själens odödlighet, och i kraft av "förnuftets självförtroende" litar jag därpå. Motståndaren svarar: jag finner i mitt förnufts djup ingen sådan odödlighetsidé. Här står påstående mot påstående, men man ser icke en skymt av bevis. Skulle dogmatikern för att bevisa sitt påstående försöka samma metod, som med så stor framgång användes av kriticismen, så skulle han misslyckas. Om odödlighetstanken tänkes upphävd, så följer visserligen därav åtskilliga konsekvenser för hela vår livsåskådning och vårt livsgestaltande, men ingen konsekvens, som visar, att denna tanke är "förnuftsnödvändig"; detta kan väl påstås, men icke bevisas.

Sin fruktbarhet bevisar den transcendentala metoden därigenom, att den, på samma gång som den lyckas reducera den filosofiska förutsättningen till ett minimum, dock giver tillräcklig ledning att döma mellan de olika åskådningarna om vad som bör erkännas såsom principer och översta förutsättningar. Genom sitt förutsättningsminimum kan den samla alla de skilda uppfattningarna inom sin ram, i det att de uppfattningar, som ej erkänna detta förutsättningsminimum, d. v. s. betvivla, att det överhuvud gives något giltigt, därigenom utesluta sig själva ur diskussionen och i allmänhet ur kulturarbetet. När den härigenom bringat de skilda uppfattningarna in under en gemensam synpunkt, har kriticismen ock möjliggjort, att de kunna göra gällande sina argument mot varandra på ett gemensamt plan. Här behöver ej längre påstående stå emot påstående. Den som vill göra gällande något såsom princip eller översta förutsättning, har att transcendentalt styrka detta genom att påvisa, att endast om detta gäller, någon giltighet överhuvud kan finnas. Han måste kunna påvisa för sin motståndare, att även denne, om ock omedvetet, använder sig av denna princip vid all erfarenhet. För motståndaren till en princip gäller det åter att söka påvisa, huru erfarenhet kan givas

och giltighet upprätthållas även utan att antaga denna princip såsom giltig.

Är detta den transcendentala deduktionens idé, så är därmed också den väg utstakad, på vilken vi måste slå in, då vi fråga efter religionens transcendentala apriori. Vi måste söka ådagalägga, att i religionen föreligger ett moment, utan vars erkännande det överhuvud ej kan givas någon giltighet eller erfarenhet i egentlig mening.

II.

Saknaden af transcendent metod i Kants religionsfilosofi.

Det transcendentala apriori möter hos Kant icke blott vid hans behandling av det kunskapsteoretiska, utan ock vid hans behandling av det etiska och estetiska problemet. I samtliga hans tre kritiker intager aprioribegreppet en central plats. Det ligger därför nära till hands, att vid tillämpningen av den transcendentala synpunkten på den religiösa erfarenheten söka ledning i det sätt, varpå Kant behandlar denna fråga. I överensstämmelse med den transcendentala deduktionens idé kunde man vänta, att Kant här skulle taga sin utgångspunkt i den religiösa erfarenheten i dess givna gestaltningar och uppställa frågan om grunden för denna erfarenhetsforms giltighetsanspråk. Tillvägagångssättet för att få denna fråga besvarad skulle här vara detsamma, som på filosofiens övriga områden. Frågan skulle uppställas, om det i religionen gives ett moment apriori, som garanterar religionen dess ställning inom andelivet såsom en nödvändig och allmängiltig erfarenhetsform, och svaret därpå skulle sökas på transcendent väg.

Men efter allt detta söka vi förgäves hos Kant. Trogen upplysningstidens traditioner har han ingen självständig plats åt religionen inom sitt system. Väl vill han hävda dess allmängiltighet, men då han ej vill tillerkänna den någon självständighet, måste dess giltighet bero därpå, att den vilar på etikens grund. „Moral führt unumgänglich zur Religion” — detta allenast gäller som religionens rättstitel. Hos Kant är egentligen den begreppsliga skillnaden mellan religion och sedlighet upphävd, religionen tänkes blott såsom en egendomlig modifikation av det etiska. Vi

behöva här icke uppehålla oss vid att påvisa, huru den med denna grunduppfattning sammanhängande moralismen verkar upplösande på religionens egenart, samt att Kant kan förbinda religion och moral med varandra endast genom upptagande av vissa eudämonistiskt färgade tankar, som stå i skarp strid med hans åskådning i övrigt. För ett detaljerat bedömande av Kants religions-teorier är här icke platsen. Det är nog att i allmänhet konstatera, att Kant, oaktat han var i besittning av den transcendentala deduktionens idé, just på religionens område låter denna ligga oanvänd, och i stället böjer in på av traditionen delvis utstakade banor. Möjligheten till en kritisk religionsfilosofi förefinnes hos Kant, men denna möjlighet blir icke realiserad. I stället slår han in på den ohållbara postulatvägen (Kritik der praktischen Vernunft) eller gestaltar religionsfilosofien till en kompromiss i upplysningstidens stil (Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft — trots Troeltschs motsatta påstående).

Att denna Kants behandling av religionsproblemet icke egentligen har sin grund i kriticismens allmänna filosofiska åskådning, utan är att betrakta som en begränsning i hans förståelse av religionens egenart, står för oss utom allt tvivel efter den föregående undersökningen, vilken visat, att religionen med sitt faktiska giltighetsanspråk rent av uppfordrar filosofien att på den anlägga den transcendentala synpunkten. Man kan förvånas över, att Kant underlåtit att ens pröva, huruvida den transcendentala metoden vore användbar på religionens område, och detta så mycket mer, som eljest hos honom kan iakttagas till och med en överdriven benägenhet att vilja in i de minsta detaljer parallelisera, utan att låta avhålla sig därifrån genom materialets motspänstighet. Särskilt har det etiska problemet fått lida under en sådan oberättigad parallelisering med det teoretiska. Vad kan då vara orsaken till, att han vid religionsproblemets behandling utan prövning avstår från att använda kriticismens specifika metod, ehuru problemets beskaffenhet lägger nyttjandet av den så nära? Uppenbarligen ligger förklaringen härtill i den antydda begränsningen i hans förståelse av religionen. Till följd härav kunde aldrig den tanken hos honom uppkomma att ställa religionen in under erfarenhetens synpunkt.

Detta saknar icke heller motstycke på andra områden. I

kunskapsteoretiskt hänseende kan iakttagas en liknande begränsning däruti, att Kants tänkande i huvudsak saknar historisk orientering. I företalet till andra upplagan av *Kritik der reinen Vernunft* förklarar han därför: „Mathematik und Physik sind die beiden theoretischen Erkenntnisse der Vernunft”¹, och då han vill uppvisa, att ”syntetiska omdömen a priori innehållas som principer i *alla* teoretiska vetenskaper”, så för han oss fram genom de tre avsatserna: matematiska omdömen, naturvetenskap och metafysik². I överensstämmelse härmed lyder ock *Prolegomenas* ”transcendentala huvudfråga” i dess trenne delar sålunda: 1. Huru är ren matematik möjlig? 2. Huru är ren naturvetenskap möjlig? 3. Huru är metafysik (överhuvud och 4. som vetenskap) möjlig?³. För historien såsom vetenskap har han däremot ingen plats i sitt system. Huru är historien som vetenskap möjlig? — denna fråga ingår ej som del i hans ”transcendentala huvudfråga”. Orsaken härtill måste sökas i det förhållande, att på Kants tid knappast förefanns någon historia, som kunde göra anspråk på att gälla såsom vetenskap. Men att Kant icke känt historiens kunskapsteoretiska problem, har ej hindrat den nyare filosofien att, ofta under principiellt fasthållande vid Kants kunskapsteoretiska grundåskådning, utvidga den till att omfatta även de historiska vetenskaperna. Vid sidan av naturvetenskaperna och naturvetenskaplig metod, talar man därför numera om ”kulturvetenskaper” (H. Rickert, W. Windelband, J. Cohn, G. Wobermin) resp. ”andevetenskaper” (W. Dilthey, W. Wundt, G. Simmel, K. Dunkmann, J. Wendland) och om historisk metod. Så har, särskilt genom H. Rickerts och G. Simmels arbete, historiens kunskapsteoretiska problem blivit inordnat som ett led i kritikens ”transcendentala huvudfråga”.

Icke heller vid behandlingen av religionsproblemet hava vi något skäl att binda oss vid Kants tidshistoriskt och individuellt betingade begränsning. Mot Kants religionsfilosofiska uppfattning måste vi göra gällande hans allmänna filosofiska problemställning. Den transcendental-kritiska synpunkten måste även på detta område komma till sin rätt. Hos Kant kunde detta icke

¹ Kant: *Kr. d. r. V.*, sid. 14.

² O. a. a., sid. 650 ff.

³ Kant: *Prolegomena*, sid. 56 f.

ske, emedan hos honom förutsättningen saknades för att kunna behandla religionen såsom en given erfarenhet. Denna förutsättning inträder först hos Schleiermacher. *När det gäller att underkasta religionen transcendental behandling, måste vi därför vända oss från Kant till Schleiermacher. Från den förre medföra vi blott den transcendentala deduktionens allmänna idé. Hos den senare finna vi betingelserna för dess genomförande på religionens område, samt tillika ett första försök till "transcendental deduktion av religionen".*

III.

Schleiermachers transcendentala deduktion af religionen.

Ända till för kort tid sedan har man allmänt uppfattat förhållandet mellan Kant och Schleiermacher huvudsakligen såsom ett motsatsförhållande. Särskilt vad religionsfilosofien beträffar är ju ock motsatsen ögonskenlig. Kant, som för upplysningstidens talan; Schleiermacher, som i romantiken finner möjlighet till en ny ställning till religionen; Kant, som icke vill höra talas om religiös upplevelse och i varje sådan upplevelse spårar mysticismens faror; Schleiermacher, för vilken den religiösa upplevelsen träder i centrum; Kant, som ännu i grund och botten hyllar den naturliga religionen såsom den ena sanna religionen, som blott dunkelt kan spåras bakom de positiva religionernas omklädnad, och med rätta borde undantränga dessa; Schleiermacher, som icke vet av någon naturlig religion, utan hävdar, att all verklig religion är positiv. Det kan därför ej förvåna, att man haft svårt att se något samband mellan dessa båda.

Emellertid har den intressanta diskussion, som under senaste årtiondet blivit förd över grundvalarna för Schleiermachers religionsteori tydligt ådagalagt, att man kan förstå den i hela dess innebörd, endast genom att se den i sammanhang med Kants problemställning¹. Så har G. Wehrung i en synnerligen omsorgsfull och grundlig undersökning sökt visa, att Schleiermachers skiljande mellan filosofisk och historisk teologi i „Kurze Darstellung” går tillbaka på Kants skiljande mellan filosofisk och

¹ Jfr den ovan sid. 91 f. anförda litteraturen.

biblisk teologi i „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft”, samt att Schleiermachers metod både i „Kurze Darstellung” och „Der christliche Glaube” icke är något annat än den Kantiska transcendentalismens eller det religiösa aprioris metod. Häri instämmer ock H. Süsskind, ehuru han vill giva en annan förklaring än Wehrung till den spänning, som består mellan det ”vetenskapliga” begrundande av kristendomens sanning, som skymtar fram i inledningen till „Der christliche Glaube”, och fortsättningens baserande av dogmatiken på den omedelbara trosvissheten.

Dessa antydningar må vara nog för att visa, att frågan Kant—Schleiermacher kommit i ett nytt läge. Här hava vi icke att söka upptäcka de förbindelselinjer, som förena båda, utan kunna inskränka oss till att visa, huru Schleiermacher på den avgörande punkten i sin religionsteori i läran om „das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl” är beroende av Kants allmänna problemställning, och att Schleiermachers religionsteori därför kan betecknas såsom det första försöket att på religionens område genomföra den transcendentala synpunkten. Med rätta heter det hos C. Stange: „Die epochemachende Bedeutung dieser Gedanken Schleiermachers besteht darin, dass er das methodische Prinzip des Kantischen Kritizismus nicht als ein bequemes Mittel zu apologetischen Zwecken in Anspruch nimmt, dass er vielmehr das erkenntnistheoretische Verfahren zu einer wissenschaftlichen Theorie von der religiösen Begriffsbildung ausgestaltet”¹.

Ofta har man såsom det epokgörande i Schleiermachers gärning betecknat, att han tilldelat religionen en psykologiskt sett egen plats inom människans själsliv. Därvid har man framför allt fästat avseende vid hans „Reden über die Religion”, där han i början av andra talet „Über das Wesen der Religion” avgränsar religionen från vetande och handlande, från metafysik och moral, med formeln: „Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl”. „So behauptet sie ihr eigenes Gebiet und ihren eigenen Charakter nur dadurch, dass sie aus dem der Spekulation sowohl als aus dem der Praxis gänzlich her-

¹ C. Stange: Christentum und moderne Weltanschauung I, Das Problem der Religion, 2. Aufl. 1913, sid. 48.

ausgeht, und indem sie sich neben beide hinstellt, wird erst das gemeinschaftliche Feld vollkommen ausgefüllt und die menschliche Natur von dieser Seite vollendet" ¹. När man härifrån går till „Der christliche Glaube”, och där påträffar samma definition: „Die Frömmigkeit, welche die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften ausmacht, ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewusstseins” ², närmare bestämt „dass wir uns unser selbst als schlechthin abhängig bewusst sind” ³, så ligger det nära att uppfatta detta såsom uteslutande psykologiska bestämningar. Betydelsen av läran om den absoluta avhängighetskänslan skulle alltså bestå däri, att religionen så får ett eget psykologiskt område.

Mot denna uppfattning kan emellertid invändas, att den icke förmår göra rätt åt betydelsen av Schleiermachers nya frågeställning. Utan tvivel är det ett huvudintresse för honom både i „Reden” och „Der christliche Glaube” att hävda religionens självständighet; frågan är blott, om han är nöjd med dess psykologiska självständighet, och därpå måste svaret bliva ett obetingat nej. Ville han med sin lära om den absoluta avhängighetskänslan endast lämna en psykologisk beskrivning av religionens väsen, så kunde man med skäl förvånas över hans angelägenhet att framkonstruera gudsmedvetandet i samband med världsmedvetandet. Likaledes är det svårt att inse, på vad grund man skulle tillmäta erövringen av ett eget psykologiskt gebit åt religionen en så epokgörande betydelse. Att religionen vilar på ett särskilt psykologiskt grundlag, erkännes ju av alla, även av dem, som bestrida dess värde. Villfarelsen såväl som sanningen förlöper ju i psykologiska former. Enligt denna uppfattning skulle alltså Schleiermachers epokgörande betydelse bestå däri att han erövrar en position, som ingen ens tänkt på att bestrida honom. Det är alltså tydligt, att frågan om religionens självständighet ej bör betraktas såsom en enbart psykologisk fråga, utan ställas i närmaste sam-

¹ Schleiermacher: Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern 1799, Neu hrsg. v. R. Otto, 3. Aufl. 1913, sid. 26 f.

² Schleiermacher: Der christliche Glaube, 2. Aufl. § 3. (Hendel, sid. 5 f.).

³ O. a. a., § 4 (Hendel, sid. 13).

band med den andra frågan om religionens nödvändighet, d. v. s. betraktas såsom en transcendental fråga.

Att så också är fallet hos Schleiermacher, är icke svårt att inse. Redan i „Reden” fortsätter Schleiermacher, omedelbart efter det nyss anförda stället om religionens egenart och självständighet: „Sie zeigt sich Euch als das notwendige und unentbehrliche Dritte zu jenen beiden, als natürliches Gegenstück, nicht geringer an Würde und Herrlichkeit, als welches von ihnen Ihr wollt. Spekulation und Praxis haben zu wollen ohne Religion, ist verwegener Übermut”¹. Att den religionens nödvändighet, varom här är tal, är den transcendentala nödvändigheten, förräder sig ganska tydligt i den sista satsen. Religionen är nödvändig i den mening, att man, om den bortföлле egentligen ej längre kunde upprätthålla de övriga medvetenhetsformerna. Det är den transcendentala tanken, uttryckt på „Redens” språk.

Ännu tydligare framträder den transcendentala synpunkten i „Der christliche Glaube²”. Härvid är det av vikt att giva akt på olikheten mellan tredje och fjärde paragraferna med avseende på syfte. Vid första påseende kan det se ut, som om tredje paragrafen åsyftade att avgränsa de tre områdena vetande, handlande och känsla, samt anvisa fromheten dess plats inom känslans område, varefter fjärde paragrafen går vidare i den psykologiska ortsbestämningen, och visar, vad som kännetecknar den religiösa känslan till skillnad från andra känslor, att den är en känsla av absolut avhängighet. Vid närmare betraktande av vad som framlägges i dessa båda paragrafer visar det sig emellertid, att detta första intryck för oss vilse, och att förhållandet dememellan fastmer måste bestämmas så, att tredje paragrafen åsyftar att bestämma religionens psykologiska ort till skillnad från andra medvetenhetsformer, varemot fjärde paragrafen har till uppgift att ådagalägga, att religionen är en nödvändig och allmängiltig livsform, alltså att giva så att säga en transcendental deduktion av religionen.

Schleiermacher för fram sin ifrågavarande tankegång i fyra avsatser. 1. Utgångspunkten bildar satsen: „In jedem Selbstbewusstsein sind zwei Elemente, ein — um so zu sagen — Sich-

¹ Schleiermacher: Über die Religion, sid. 27.

selbstsezen und ein Sichselbstnichtsogesezhaben, oder ein Sein und ein Irgendwiegewordensein”¹. Dessa båda element motsvaras i subjektet av dess „Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit”. Härtill fogas nu en anmärkning, som visar, i huru hög grad Schleiermacher här låter leda sig av en transcendental synpunkt. „Könnten wir uns das Zusammensein mit anderem wegdenken, uns selbst aber übrigens so wie wir sind: so wäre kein Selbstbewusstsein möglich, welches überwiegend ein Afficirtsein der Empfänglichkeit aussagte, sondern dann könnte jedes nur Selbstthätigkeit aussagen, welche aber auch, auf keinen Gegenstand bezogen, nur ein Hervortretenwollen, eine unbestimmte Agilität ohne Gestalt und Farbe wäre . . . Zu diesen Sätzen kann die Zustimmung unbedingt gefordert werden”². På ett om den transcendental metoden erinrande sätt styrkes nödvändigheten av avhängighetskänslan därigenom, att om denna bortföle, självmedvetandet i den form, vari vi känna det, icke vore möjligt. 2. Är härmed utgångspunkten transcendentalt säkerställd, så följer såsom andra steg i tankegången framställningen av, huru vårt förhållande till de givna föremålen alltid är delvis frihets- och delvis avhängighetskänsla, och huru detta är konstituerande för vårt världsmedvetande. 3. Därpå följer det avgörande steget i ”deduktionen”, som består i uppvisandet av, att det icke kan givas en absolut frihetskänsla, men att det däremot gives en absolut avhängighetskänsla, och att denna är så väsentlig för vårt självmedvetande, så att allt, till och med vår självverksamhet, måste avlägga vittnesbörd om vår absoluta avhängighet. „Eben das unsere gesammte Selbstthätigkeit, also auch, weil diese niemals Null ist, unser ganzes Dasein begleitende, schlechthinige Freiheit verneinende, Selbstbewusstsein ist schon an und für sich ein Bewusstsein schlechthiniger Abhängigkeit, denn es ist das Bewusstsein, dass unsere ganze Selbstthätigkeit eben so von anderwärtsher ist, wie dasjenige ganz von uns her sein müsste, in Bezug worauf wir ein schlechthiniges Freiheitsgefühl haben sollten”³. 4. Är nu härmed den absoluta avhängighetskänslan transcendentalt säkerställd, så återstår blott att påvisa, att denna absoluta avhängig-

¹ Der christliche Glaube², § 4:1 (Hendel, sid. 13).

² O. a. a., § 4:1 (Hendel, sid. 14).

³ O. a. a., § 4:3 (Hendel, sid. 17).

hetskänsla är det för religionen karaktäristiska. Detta sker på så sätt, att det uppvisas, att „schlechthinige Abhängigkeit” och „Beziehung mit Gott” kunna identifieras med varandra, och att i gudstanken blott uttalas vad som omedelbart ligger i den absoluta avhängighetskänslan ¹. När sålunda den absoluta avhängighetskänslan såsom oskiljaktig från självmedvetandet och såsom ett i varje dess akt tillika innehållet moment är ådagalagd såsom nödvändig och allmängiltig, och när vidare just detta moment är uppvisat såsom det för religionen karaktäristiska momentet, så är härmed den transcendentala deduktionen slutförd.

Att en dylik ”deduktion” är avsedd av Schleiermacher, framgår tydligt av hela kompositionen av inledningen till „Der christliche Glaube”, och skulle ytterligare kunna styrkas genom dennas sammanhang med ”etiken”. Då vi här måste avstå från att ytterligare påvisa detta, inskränka vi oss till att blott peka på ett ställe, där Schleiermacher så klart som möjligt giver tillkänna, att den absoluta avhängighetskänslan icke blott skall tjäna som psykologisk omskrivning för religionens väsen och på så sätt tillförsäkra den psykologisk självständighet, utan att den skall tjäna såsom legitimation och giltighetsbevis för religionen. „Die Anerkennung, dass dieses schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nicht etwas zufälliges ist noch auch etwas persönlich verschiedenes, sondern ein allgemeines Lebenselement, ersetzt für die Glaubenslehre vollständig alle sogenannten Beweise für das Dasein Gottes” ². „Man kann nicht das postulierte Selbstbewusstsein in dem beschriebenen Inhalt zugeben, und doch behaupten wollen, dass es etwas unwesentliches sei d. h. dass es in einem menschlichen Dasein vorkommen könne und auch nicht, je nachdem der Mensch im Verlauf seines Lebens mit diesem oder mit jenem zusammentrifft . . . Dass aber das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl an und für sich auch in Allen dasselbe ist, und nicht in dem Einen so in dem Andern anders, folgt schon daraus, dass es nicht auf irgend einer bestimmten Modification des menschlichen Daseins beruht, sondern auf dem schlechthin gemeinsamen Wesen des Menschen, welches die Möglichkeit aller jener Diffe-

¹ O. a. a., § 4:4 (Hendel, sid. 17 f.).

² O. a. a., § 33 (Hendel, sid. 146).

renzen in sich schliesst, durch welche der besondere Gehalt der einzelnen Persönlichkeit bestimmt wird”¹.

Föreligger således hos Schleiermacher otvivelaktigt ett försök till transcendental deduktion av religionen, och är detta från metodisk synpunkt det betydelsefullaste hos honom, så kan å andra sidan icke fördöljas, att det sätt, varpå han löst denna uppgift, ingalunda kan betecknas som slutgiltigt. Tvärt om tränges den transcendentala problemställningen gång efter annan åt sidan av annorlunda orienterade synpunkter, och även den absoluta avhängighetskänslan blir ej bestämd på enhetligt sätt. För att blott antyda några av de varandra här korsande tankelinjerna kan erinras om, att den absoluta avhängighetskänslan å ena sidan skall gälla såsom ”det gemensamma för alla än så skilda yttringar av fromheten, alltså fromhetens sig själv lika väsen”, och dock å andra sidan avgiva måttstocken för bedömande av de olika religionernas värde, eller att den „Religion überhaupt” eller „Religion schlechthin”, som uttalar sig i den absoluta avhängighetskänslan å ena sidan, rent transcendentalt tänkt, ej kommer i strid med de historiskt givna, positiva religionerna, utan fastmer vinner sin realisering i dessa, under det att Schleiermacher å andra sidan på denna punkt har svårt att värja sig för den av honom eljest bekämpade tanken på en naturlig universalreligion. Denna osäkerhet visar tillbaka på oklarheten i själva utgångspunkten för Schleiermachers deduktion. Även här har sammanblandningen av psykologiska och transcendentala synpunkter förhindrat ett konsekvent genomförande av den riktigt fattade idéen.

IV.

Transcendental deduktion af religionens grundkategori.

I närmaste anslutning till den Kant-Schleiermacherska frågeställningen har C. S t a n g e i sitt arbete „Christentum und moderne Weltanschauung, I. Das Problem der Religion” och senare i „Die Religion als Erfahrung” sökt på ”kunskapsteoretisk” väg uppvisa religionen såsom en nödvändig och integrerande del i själslivet. I själva verket går hans bemödande alltså ut på att

¹ O. a. a., § 33:1 (Hendel, sid. 146 f.).

lämna så att säga en transcendental deduktion av religionen. Det betydelsefulla i Kants och Schleiermachers problemställning ser han däruti, att den skapat möjligheten att inställa religionen under erfarenhetens begrepp. Men härvid får erfarenhetsbegreppet varken bestämmas sensualistiskt, så att erfarenheten skulle vid sidan av förnuftet beteckna en av de båda källor, varur våra kunskaper ösas, ej heller idealistiskt, så att motsatsen mellan sinnlighet och förstånd återföres på den logiska motsatsen mellan innehåll och form. I motsats till den sensualistiska uppfattningen kommer i den idealistiska uppfattningen tyngdpunkten att falla på kunskapens form. Härmed sammanhänger, att det idealistiska erfarenhetsbegreppet ej är orienterat efter erfarenheten i allmänhet, utan endast efter en bestämd art därav, nämligen den vetenskapliga erfarenheten. Kants erfarenhetsteori är blott den matematiska och naturvetenskapliga kunskapens teori. När nu religionen skall ställas under erfarenhetens begrepp, så måste detta tydligen undergå en betydande utvidgning. Den punkt, där en revision av Kants erfarenhetsbegrepp särskilt är av nöden, är frågan om erfarenhetens objektivitet, ty den objektivitet, till vilken han på sin väg kan komma, är blott ett annat uttryck för den nödvändighet, med vilken de enskilda föreställningarna inordna sig i medvetandets sammanhang. ”Men så snart vi tala om erfarenhetens objektivitet, vilja vi icke blott bringa till uttryck, att vi hava att göra med ett sammanhang av föreställningar, utan fastmer, att detta sammanhang av föreställningar äger ett av medvetandet oavhängigt verklighetsvärde”¹. Frågan blir alltså, medelst vilket kriterium vi kunna fastställa erfarenhetens verklighetsvärde. Och härvid måste man taga den av Kant visserligen erkända, men dock försummade åskådningen till hjälp. Hade vår kunskap icke åskådningens konkreta karaktär, så hade vi ingen möjlighet att avgöra, om den blott vore ett föreställningssammanhang eller om den tillika ägde giltighetsvärde. „Der Massstab für die Wirklichkeit der Welt ist vielmehr darin gegeben, dass unsere Vorstellungen konkreten Charakter tragen”². „Soweit wir es mit konkreten Vorstellungen zu tun haben, insoweit ist uns die

¹ C. Stange: Das Problem der Religion, sid. 72.

² C. Stange: Die Religion als Erfahrung, sid. 41.

Wirklichkeit der Erfahrung verbürgt”¹. Men vid sidan av den yttre, sinnliga åskådningen gives det ock en inre. Även jagföreställningen visar sig nämligen såsom en i åskådningen given föreställning, i det att den liksom alla åskådliga föreställningar bär konkret karaktär. Såsom verklighetskriterium kan därför uppställas följande sats: vår kunskap motsvarar verkligheten så tillvida, som den bär konkret karaktär och tillhör erfarenhetens enhet. Men då nu även den religiösa erfarenheten gör anspråk på att återspegla en objektiv verklighet, så blir frågan, huruvida det vid sidan av de båda nyssnämnda slagen av åskådning gives även en religiös åskådning. Detta söker Stange uppvisa genom följande överläggning. Genom åskådningen sättes erfarenheten i förbindelse med verkligheten, och just denna av åskådningen åstadkomna verklighetsförbindelse är det, som utmärker erfarenheten till skillnad från ett blott föreställningssammanhang. Men genom den sinnliga åskådningen är blott den ena sidan av förhållandet mellan erfarenhet och verklighet bestämd. Hittills är blott fastställt, att det hör till erfarenhetens väsen, att den är verklighet. Med logisk nödvändighet tvingar sig då den omvända frågan på oss: hör det till verklighetens väsen, att den är sinnlig erfarenhet? Är den i den sinnliga erfarenheten givna verkligheten hela verkligheten, eller gives det även en verklighet, som ej framträder i den sinnliga erfarenhetens form? Det är tydligt att denna oundvikliga fråga ej kan finna sitt svar inom den sinnliga erfarenhetens sammanhang. När materialismen gör den yttre åskådningen till måttstock för verkligheten, eller när idealismen fordrar, att i stället den inre åskådningen skall gälla som sådan måttstock, så göra de sig båda skyldiga till samma fel, då det tydliga är en självmotsägelse att vilja uttala sig om den i den sinnliga erfarenheten givna verklighetens fullständighet, och därvid blott hålla sig till ett moment i den sinnliga erfarenhetens sammanhang. Skall det kunna givas ett svar på denna fråga, är fastmer nödvändigt, att det bredvid den yttre och inre åskådningen gives en egendomlig art av åskådning, som har avseende på ett bortom den sinnliga erfarenheten liggande faktum². „Das

¹ Das Problem der Religion , sid. 76.

² O. a. a., sid. 81 f; Die Religion als Erfahrung, sid. 46.

Problem der Wirklichkeit weist demgemäss auf eine übersinnliche Anschauung hin, und diese übersinnliche Anschauung macht das Wesen der Religion aus"¹. Härmed har den transcendentala tankegången nått sin avslutning. Genom densamma har blivit styrkt, att religionen icke är en tillfällig företeelse, utan är oskiljaktigt förbunden med medvetandets väsen. I religionen handlar det om svar på en fråga, som med nödvändighet framträder i sammanhang med den sinnliga erfarenheten. "Det gives överhuvud i människans liv icke ett enda moment, i vilket det religiösa problemet ej vore förhanden för henne eller ej skulle besvaras av henne; ty i varje enskilt moment av vårt liv måste det avgöra sig, om vi taga den sinnliga erfarenhetens värld för hela verkligheten eller icke"². "Såsom erfarenhet icke är möjlig utan den sinnliga åskådningen och utan självmedvetandet, så är erfarenhet icke heller möjlig utan ett svar på det religiösa problemet"³.

Jämföra vi denna tankegång med den Kant-Schleiermacherska problemställningen, så upptäcka vi genast, att det här är fråga om samma transcendentala problem, som Kant uppställt för vetenskap, sedlighet och konst, och som Schleiermacher för första gången tillämpat på religionen, och att lösningen på detta problem sökes i väsentligen samma riktning. Här liksom hos Kant och Schleiermacher står giltighetsfrågan i medelpunkten. När Stanges bemödande går ut på att visa „dass es sich bei der Religion in der Tat nicht um etwas Zufälliges und Willkürliches handelt"⁴, så ledes han härvid av samma intresse som Schleiermacher, när denne hävdar, „dass dieses schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nicht etwas zufälliges ist, sondern ein allgemeines Lebenselement“, „nicht etwas unwesentliches“, „dass es nicht auf irgend einer bestimmten Modification des menschlichen Daseins beruht, sondern auf dem schlechthin gemeinsamen Wesens des Menschen“. Även vägen, varpå Stange söker föra detta bevis, är i huvudsak densamma som Kants och Schleiermachers. Om man enligt Kants transcendentala metod måste tillskriva apriorisk nödvändighet och allmängiltighet åt det, som är "betingelse för erfarenhetens möj-

¹ O. a. a., sid. 47.

² Das Problem der Religion, sid. 83.

³ O. a. a., sid. 87.

⁴ O. a. a., sid. 83.

lighet", och om Schleiermacher i anslutning härtill söker bevisa avhängighetskänslans nödvändighet därigenom, att om denna bortföle, självmedvetandet i den form vi känna det ej skulle vara möjligt, så för också Stange fram tankegången till den punkt, där det visar sig, att *"erfarenheten icke är möjlig utan ett svar på det religiösa problemet"*. Härvid är allt fullkomligt konsekvent tänkt och genomfört.

Huvudsvårigheten vid denna teori sammanhänger tydligen med den religiösa åskådningens begrepp. Ty även medgivet, att en sådan religiös åskådning ligger till grund för det religiösa livet, är det svårt att inse, huru denna till sin positiva karaktär skall kunna göras gällande i den på den sinnliga erfarenhetens sammanhang orienterade kunskapsteorien, och huru den religiösa åskådningen skall kunna parallelliseras med den yttre sinnliga åskådningen och den inre självåskådningen. Ett kännetecken, som är oskiljaktigt från allt vad åskådning heter, är dess positiva givenhetskaraktär, varigenom den skiljer sig från det begreppsliga tänkandet, som åt sina föremål ger avslutad gestalt, icke genom att tillskriva dem konkreta drag utan genom att ställa dem i uteslutningsförhållande till andra föremål. Om man med denna måttstock mäter den sinnliga åskådningen, så finner man, att den otvivelaktigt äger en sådan positiv givenhetskaraktär, som legitimerar den såsom en åskådning i ordets egentliga mening. Mera tvivelaktig blir frågan redan med avseende på den inre jagåskådningen. Jaget, varom här är fråga, och som i huvudsak kan identifieras med vad Kant benämnde den "transcendentala apperceptionen", är utan tvivel närvarande såsom moment i varje erfarenhet, men om det är närvarande såsom omedelbar åskådning, är en fråga, som i varje fall icke utan en närmare undersökning kan jakande besvaras. Men ännu större blir svårigheten från kunskapsteoretisk synpunkt, då åskådningsbegreppet utsträckes att omfatta även den religiösa åskådningen. Det visar sig här, att varje försök att kunskapsteoretiskt närmare fixera den religiösa åskådningens innebörd, väsentligen måste använda sig av negativa bestämningar, sådana som åskådning av det översinnliga, den omedelbara övertygelsen om, att den i den sinnliga erfarenheten givna verkligheten icke är hela verkligheten o. s. v. Detta tyckes tyda på, att man, så länge man stannar inom kunskapsteoriens grän-

ser, icke i egentlig och positiv mening kan tala om en religiös åskådning, d. v. s. att man icke positivt kan konstatera, utan blott negativt postulera en sådan. Något annat synes icke heller vara Stanges mening. Ty vad han inom kunskapsteorien vill vinna, är blott den begreppsliga konstruktionen av den religiösa åskådningen. Under sådana förhållanden är dess negativa bestämning också rättfärdigad. Det gäller blott att uppvisa den punkt, där frågan om erfarenhetens fullständighet med nödvändighet uppstår, denna fråga, som den religiösa åskådningen gör till sin uppgift att besvara.

Men härmed sammanhänger ett förhållande, som är av största vikt för den transcendentala frågeställningen. För denna är det icke nog med att fastställa, att man, försåvitt den teoretiska erfarenheten överhuvud skall vara möjlig, måste förutsätta en skillnad mellan sant och falskt, utan dess bemödande går fastmer ut på att uppvisa, att endast under förutsättning av vissa allmänna principers, t. ex. kausallagens giltighet, erfarenhet är möjlig. På sedlighetens område nöjer den sig icke med att konstatera, att för den etiska erfarenhetens möjlighet måste skiljas mellan gott och ont, utan den vill ock uppvisa, att en allmännaste etiska princip, det kategoriska imperativet, därför måste erkännas såsom giltigt. Om nu den transcendentala metoden skall användas på religionens område, är det tydligen icke tillräckligt, att det blott ådagalägges, att religionens fråga med nödvändighet uppstår, eller med andra ord, att ett ställningstagande till den religiösa frågan är nödvändigt, varemot det lämnas därhän, i vilken riktning svaret eller ställningstagandet kommer att utfalla. Den transcendentala deduktionen skall tvärt om ådagalägga, dels att ett ställningstagande till religionen är nödvändigt, men dels ock, i vad riktning detta ställningstagande måste gå. Annorlunda uttryckt, det är icke nog med att det blott uppvisas, att det religiösa "värdet" är av den art, att man ej kan iakttaga fullkomlig ligkiltighet i förhållande till det, utan antingen måste erkänna eller förkasta det. *Den transcendentala deduktionen vill gå ännu ett steg längre och visa, att det är nödvändigt att erkänna det religiösa grundvärdet, att intaga en positiv ställning därtill, emedan detta är "betingelsen för erfarenhetens möjlighet".*

Jämföra vi härmed Stanges tankegång, betraktad såsom

”transcendental deduktion”, så visar det sig, att den giver mindre, än vad den transcendentala metoden utlovar, att den avstår från att taga ut det sista steget, och nöjer sig med att uppvisa den religiösa frågan såsom nödvändig. ”Religionen är följaktligen lika fast förankrad som överhuvud något annat faktum i vårt medvetenhetsliv. Lika litet som vi kunna emancipera oss från sinnligheten eller tänkandet, lika litet kunna vi emancipera oss från religionen. Man kan visserligen besvara frågan om den i den sinnliga erfarenheten givna verklighetens fullständighet negativt och positivt. På samma sätt som det på sedlighetens område gives motsatsen mellan gott och ont, så gives det ock motsatsen mellan gudlös och from. Men båda dessa predikat, också predikatet gudlös, äro religiösa predikat. Ty i båda fallen är det fråga om ett ställningstagande till religionens problem, eller om en utsaga över den sinnliga erfarenhetens verklighetsvärde under synpunkten av dess fullständighet. Men däri består religionens egenartade kännetecken, försävt det är fråga om dess kunskapsmässiga karaktär”¹. Men att den ”kunskapsteoretiska” undersökningen på denna punkt måste inskränka sig till att blott uppvisa det religiösa problemets nödvändighet, men ej uppvisar nödvändigheten att intaga en positiv ställning därtill, och att den alltså giver mindre, än den transcendentala metoden lovar, sammanhänger uppenbarligen med, att den från början är inriktad på att giva mer, än vad den transcendentala metoden kan prestera. Det är nämligen omöjligt för den transcendentala metoden att komma utöver den medvetenhetsimmanenta sfären. Detta är orsaken till, att den inom medvetandet söker efter grund till att statuera åtskillnaden mellan objektiv giltighet och subjektivt godtycke. När den kritiska filosofien därför talar om erfarenhetens objektivitet, så innebär detta endast, att ifrågavarande erfarenhet äger en överindividuell eller översubjektiv och alltså i denna mening objektiv giltighet. Här är just den punkt, där enligt Stange den kriticistiska uppfattningen slår fel och giver för litet. Ty ”så snart vi tala om erfarenhetens objektivitet, vilja vi icke blott bringa till uttryck, att vi hava att göra med ett sammanhang av föreställningar, utan fastmer, att detta sammanhang av föreställningar äger ett av medvetandet oavhängigt verklighetsvärde”. Särskilt med avseende på

¹ Die Religion als Erfahrung, sid. 48.

den religiösa erfarenheten är det nödvändigt att hävda dess objektivitet i den senare bemärkelsen, då dess sanning helt beror på om dess trosföremål är en objektiv realitet. Detta intresse att komma utöver kriticismsens medvetenhetsimmanenta ståndpunkt är det, som föranlett Stange att reflektera över åskådningens bidrag till vår verklighetskunskap. Men härmed införes en ny tankelinje, som delvis gör intrång på den transcendentala tankelinjen. Om nämligen den transcendentala frågeställningen ej kan nå fram till fastställande av religionens objektiva realitet, utan måste inskränka sig till att påvisa dess objektiva giltighet, så synes intet hinder föreligga för detta senare påvisande även under kvarblivande på kriticismsens medvetenhetsimmanenta ståndpunkt. För att uppvisa att något inom medvetandet gäller med nödvändighet och allmängiltighet behöver man ej gå utöver medvetandets gränser, så som det är nödvändigt, då det är fråga om att uppvisa objektiv realitet.

De tvänne tankegångar som löpa tillsammans i Stanges framställning äro å ena sidan intresset att påvisa, att religionen är något nödvändigt och allmängiltigt, icke något tillfälligt och subjektivt-godtyckligt, å andra sidan att uppvisa dess objektiva realitet. Det är endast det senare problemet, som för sin lösning kräver, att man går utöver den medvetenhetsimmanenta ståndpunkten på det sätt, som Stanges lära om de olika arterna av åskådning fordrar. Det förra problemet kan åter lösas med lika framgång från medvetenhetsimmanensens ståndpunkt. Nu är att märka, att blott det förra problemet har något att skaffa med den transcendentala frågeställningen. När åter religionens realitetsproblem upptages till gemensam behandling med dess transcendentala problem, måste ettdera bliva lidande därpå. Häri hava vi att söka orsaken till att Stanges "transcendentala deduktion" avbrytes, innan det sista steget är taget. Detta är nämligen fullkomligt konsekvent och en nödvändig följd av, att framställningen orienterats efter åskådningens synpunkt. Om man ut ifrån denna orienteringspunkt skulle kunna nå fram icke allenast till det religiösa problemets nödvändighet, utan ock till nödvändigheten av ett positivt ställningstagande därtill, så skulle detta förutsätta, att man "kunskapsteoretiskt" kunde positivt konstruera den religiösa åskådningen, något som Stange med rätta tillbakavisar. „Die Be-

dingungen, unter denen es zur Antwort auf die gestellte Frage kommt, sind von anderer Art, als die Bedingungen, unter denen die Frage gestellt wird. Es kann selbstverständlich nicht die Absicht der erkenntnistheoretischen Untersuchung sein, die Religion selbst zu konstruieren”¹. På denna punkt skiljer han sig fördelaktigt från Troeltsch och Otto.

Men förhåller det sig så, att sammanvävandet av religionens transcendentala fråga och dess realitetsfråga lägger hinder i vägen för den förra frågans fullföljande, så måste vi kräva, att den transcendentala frågan vinner en fullkomligt självständig behandling. Men då föreligger ingen anledning att gå utöver den medvetenhetsimmanenta ståndpunkten. Såsom utgångspunkt kunna vi taga giltighetsfrågan i dess allmännaste betydelse; vi kunna så att säga avkoppla giltighetsfrågan på ett stadium, där den ännu icke givit anledning till meningsskiljaktighet mellan den idealistiska och realistiska tolkningen, och blott taga med så mycket, som är gemensamt för alla. För den idealistiska tolkningen såväl som för den realistiska står fast, att det gives en skillnad mellan det som gäller och det som icke gäller, mellan det som bär nödvändig och allmängiltig karaktär och det som blott är tillfälligt. Likaledes kunna de enas om, att nödvändighet och allmängiltighet måste tillerkännas åt det, som på så sätt ligger till grund för allt vad giltighet heter, att man utan erkännande av *dess* giltighet överhuvud taget ej heller kan tillskriva giltighet åt något annat. Däremot gå meningarna isär, när det blir fråga om att förklara detta fundamentala giltighetsfaktum, i det att den realistiska riktningen på något sätt söker återföra det på överensstämmelse med av medvetandet oberoende existerande realiteter, under det att idealismen finner tillräckligt stöd därför i medvetandets egen immanenta laglighet. Men denna olikhet i försöken att angiva huru giltigheten skall förklaras, är en sekundär fråga i förhållande till det av alla erkända faktum, att det gives något giltigt, och i förhållande till den av alla uppkastade frågan, vad som gäller. Endast med denna senare fråga hava vi att skaffa vid den transcendentala deduktionen, varemot den först omnämnda, sekundära frågan om huru giltigheten skall förklaras i intet avseende övar något inflytande på vårt problem.

¹ C. Stange: Die Religion als Erfahrung, sid. 48.

Vid den transcendental deduktion av religionen erfordras, att vi kunna uppvisa ett moment i den religiösa erfarenheten, som är av den art, att det förutan ingen erfarenhet är möjlig, eller med andra ord att detta moment måste tillerkännas giltighet för att överhuvud något skall gälla. Den transcendental deduktion har således icke att förebringa något giltighetsbevis för den religiösa erfarenheten i hela dess utsträckning eller för enskilda religiösa trosföreställningar, utan den har att inrikta sig på giltighetsmomentet i den religiösa erfarenheten såsom sådan. Den har att fråga efter den religiösa grundkategorien eller det religiösa grundvärdet.

Här måste vi emellertid påpeka ett förhållande, som gör, att utförandet av den transcendental deduktion är förbunden med väsentligen större svårigheter på religionens område än på andra områden. Då vi hittills talat om den transcendental deduktionens idé såsom densamma på alla områden, så återgiver detta blott med vissa inskränkningar verkliga förhållandet. Ty när kunskapsteorien framställer den transcendental frågan, vilka teoretiska kategorier eller allmännaste kunskapsprinciper, som måste gälla, för att överhuvud något skall gälla, så tillämpar den dock icke den transcendental idéen i så allmän betydelse, som denna formel tyckes giva vid handen. Den nöjer sig fastmer med att fråga efter de kunskapsprinciper, som måste gälla, för att överhuvud någon kunskap skall gälla. Att en betydlig inskränkning i den transcendental idéen här föreligger, inses måhända ännu tydligare om vi använda oss av den andra formeln för den transcendental deduktionens idé: kunskapsteorien söker icke efter de principer, som äro betingelser för all erfarenhets, utan blott för den teoretiska erfarenhetens möjlighet. Den har utfört sitt värv, blott den kan påvisa, att det ej kan givas någon kunskap utan erkännande av dessa kunskapsprincipers giltighet, men däremot gör den sig ingen möda med frågan, huruvida det utan deras erkännande kan givas någon sedlig erfarenhet. En liknande inskränkning med avseende på den transcendental metoden möter oss ock i etiken. När den vill påvisa en högsta etiska princip, det kategoriska imperativet, så anför den icke såsom bevis för dess giltighet, att utan ett sådant kategoriskt imperativ den teoretiska erfarenheten ej skulle vara möjlig, vilket vore en ganska tvivelaktig

premiss, utan den menar sig hava fullgjort sin uppgift genom att uppvisa, att utan det kategoriska imperativet ingen sedlig erfarenhet vore möjlig. Och alldeles samma förhållande återvänder vid estetikkens handhavande av den transcendentala metoden. Bestode nu en fullkomlig parallelism i fråga om den transcendentala metodens användande på alla områden, så kunde man vänta, att religionsfilosofien vid sin transcendentala deduktion ävenledes kunde vidtaga en liknande inskränkning, så att den ej behövde påtaga sig bevisningsskyldighet för satsen, att utan erkännande av religionens grundkategori ingen erfarenhet vore möjlig, och att alltså det religiösa grundvärdet måste gälla för att överhuvud något skall gälla. Man kunde vänta, att även religionsfilosofien kunde reducera sin bevisningsskyldighet därhän, att den fullgjort sin transcendentala uppgift genom att bevisa, att utan erkännande av den religiösa grundkategorien ingen *religiös* erfarenhet vore möjlig. Men om religionsfilosofien gjorde anspråk på att få företaga en sådan reduktion, skulle man med rätta förebrå den, att dess bevisförfarande innebure en *circulus vitiosus*. Här äger alltså det egendomliga förhållande rum, att vad som betraktas som tillåtet på de övriga områdena blir ett fel, när det tillämpas inom religionsfilosofien.

För att finna grunden härtill, är det nödvändigt att giva akt på den olikhet, som i övrigt består mellan vetenskap, sedlighet och konst å ena sidan och religionen å andra sidan, och som gör, att de tre förstnämnda kunna betecknas med det gemensamma namnet kulturformer, under det att religionen icke utan vidare kan betecknas såsom kulturform i samma mening, eller i varje fall icke är tillräckligt bestämd genom att subsumeras under kulturbegreppet. Kulturen i detta ords vanliga bemärkelse bär alltid mer eller mindre aktiv och produktiv karaktär. I motsats härtill karaktäriseras det religiösa såsom något passivt. Det religiösa medvetandet är, såsom ovan blivit uppvisat, i sin ursprungliga form icke ett aktivt produktionsmedvetande, utan ett passivt upplevelsemedvetande. Denna olikhet mellan religionen och kulturformerna i egentlig mening är orsaken till, att den transcendentala deduktionen av religionen ej får nöja sig med ett bevisningssätt av fullkomligt samma art som kan tillämpas vid den transcendentala deduktionen av kulturformerna. Det ligger nämligen i

sakens natur, att de enskilda kulturvärdena hava betydligt lättare att göra sig gällande såsom värden än de enskilda religiösa värdena, varav också följer, att det som kan visas stå i nödvändigt sammanhang med kulturlivet i allmänhet kan glädja sig åt ett vida enhälligare erkännande än det som står i nödvändigt sammanhang med det religiösa livet. Det förra räknas såsom en tillräcklig legitimation, det senare icke. *Den som ställer sig avvisande till de allmänna kulturvärdena, utesluter därmed sig själv ur kulturgemenskapen.* Den som avvisar det allmänna teoretiska grundvärdet, sanningsvärdet, ställer sig därmed utanför all diskussion. Detta förhållande är nog för att övertyga om omöjligheten av den absoluta skepticisms ståndpunkt. Såsom teoretiskt experiment kan den väl försökas, men praktiskt har den ännu aldrig blivit genomförd och kan icke genomföras. När därför kunskapsteorien reducerar den transcendentala deduktionen därhän, att den blott uppvisar, att vissa teoretiska grundkategorier måste erkännas, för att det överhuvud skall givas någon giltig kunskap, eller för att överhuvud något skall kunna erkännas såsom sant, så är den med denna reduktion i sin fulla rätt. Ty anorlunda kan dess deduktion också uttryckas så, att den som icke erkänner dessa grundkategorier därmed utesluter sig själv ur varje diskussion, enär han uppriver den grund, på vilken en diskussion allenast kan föras, och utan vars erkännande varje diskussion är meningslös. Likaledes ställer den, som avvisar sedlighetens översta transcendentala förutsättningar, sig själv utanför kultursamfundet, som endast kan bestå och endast har någon mening under erkännande av dessa principer. När etiken därför reducerar den transcendentala deduktionen därhän, att den blott uppvisar, att vissa etiska grundkategorier måste erkännas, om det överhuvud skall givas någon sedlighet, så är den i sin fulla rätt med denna reduktion. Ty med andra ord kan dess deduktion även uttryckas så, att den som icke erkänner sedlighetens grundkategorier därmed utesluter sig själv från den mänskliga samlevnaden i kultursamfundet, enär han uppriver den grund, utan vilken denna samlevnad icke är möjlig. Om man nu skulle söka tillämpa en liknanade reduktion av den transcendentala deduktionen på religionens område, och alltså låte dess bevisföring löpa ut i följande sats: den som ställer sig avvisande till det religiösa

grundvärdet, utesluter därmed sig själv ur den religiösa gemenskapen, så är detta visserligen en sats, som från religiös ståndpunkt måste godkännas och räknas såsom bevisande. Ty erkännes blott religionen såsom något värdefullt, så är det en enkel konsekvens därav, att man måste erkänna det religiösa grundvärde, utan vilket religiös erfarenhet icke är möjlig. Från vetenskaplig synpunkt åter vore detta bevis ogiltigt. Av motståndaren kunde nämligen invändas: om utan erkännande av denna religiösa grundkategori ingen religiös erfarenhet och ingen religiös gemenskap kan givas, så bevisar detta blott, att vi måste låta även den s. k. religiösa erfarenheten och religiösa gemenskapen falla. Och denna invändning skulle han kunna upprätthålla utan att det vore oss möjligt att genom uppvisande av de objektiva konsekvenser, som en dylik åskådning drager med sig, visa dess ohållbarhet, såsom detta var möjligt i fråga om kulturformerna.

Av det anförda framgår, varför vi vid den transcendentala deduktion av religionen måste påtaga oss en större bevisskyldighet än vid den transcendentala deduktion av kulturformerna, varför en reduktion av det transcendentala beviset här icke kan ifrågakomma, och varför alltså den transcendentala deduktion måste genomföras i hela dess ursprungliga stränghet. *Vi måste sålunda påvisa, icke blott att ingen religiös erfarenhet, utan fastmer att överhuvud ingen erfarenhet är möjlig utan den religiösa grundkategorien, eller att det icke gives någon giltighet annat än på religiös grund. Om detta kan påvisas, så står icke längre den religiösa erfarenheten isolerad från de övriga erfarenhetsformerna.* Även om den religiösa erfarenheten ej kan behandlas uteslutande såsom en kulturform, så står den dock ej tillbaka för dessa i giltighet och visshet, utan är tvärt om ännu fastare begrundad än någon av dem, om det kan påvisas, att de samtliga vila på dess förutsättning, och att de alla skulle sväva i luften, om detta deras fundament bortföle.

För att förebygga varje missuppfattning, bör det måhända här erinras om, att det begrundande av den religiösa erfarenheten, som här är i fråga, icke har något att skaffa med den religiösa trons grund. Trosvissheten själv bygger icke på sådana överläggningar. Men för tillfället är det ej vår uppgift att visa, vilka grunder som för tron själv äro avgörande, utan fastmer att uppvisa, vad

som vetenskapligt berättigar oss att betrakta religionen såsom en nödvändig och allmängiltig livsform. Då vetenskapen dels själv är en kulturform, dels har till sitt förfogande endast sådana argument, som falla inom kultursystemets sfär, men däremot ej har tillgång till transcendentala kriterier, så kan tydligen dess erkännande av religionens allmängiltighet och nödvändighet baseras endast på den betydelse, som tillkommer religionen i kultursystemets sammanhang, och detta antingen så, att en hiatus uppstår i detta system, om religionen icke upptages däri, eller ock så, att kultursystemet i dess helhet vilar på religionen. Den förra vägen är nu utesluten därigenom, att religionen själv protesterar mot att betraktas blott såsom en kulturform. Vidare hava vi ovan kunnat iakttaga, att bestridandet av religionens självständighet oftast beror på svårigheten att inom kultursystemet finna någon självständig plats åt religionen. Men även om detta har sin orsak däri, att en falsk psykologisk synpunkt lägges till grund för kultursystemet, så visar dock detta bestridande av religionens självständighet, att man ej bör bygga stora förhoppningar på att kulturanalysen skall leda till det resultat, att det inom kulturen finnes en tom plats, som endast religionen kan utfylla, och att religionen från denna synpunkt måste erkännas såsom nödvändig och allmängiltig. Om det således är omöjligt att statuera ett nödvändigt förhållande mellan religionen och kultursystemet på så sätt, att religionen finner en nödvändig plats *inom* detsamma, så återstår blott den andra vägen, att påvisa, *att religionen står i nödvändigt sammanhang med kultursystemet såtillvida som detta i sin helhet vilar på förutsättningar, som blott äro förverkligade i religionen.* Skulle någon mot detta försök att för religionen taga i anspråk allmängiltighet och nödvändighet genom att påvisa dess nödvändighet för kultursystemet anmärka, att vi härmed bliva otrogna mot vår egen princip, att religionen är en *autonom* livsform, och såsom sådan kan förstås endast utifrån dess eget centrum, och sålunda ej bör bedömas efter dess värde för andra livsformer, så kan häremot erinras, dels att den religionens transcendentala nödvändighet för kulturen, varom här är fråga, ingalunda är detsamma som den nytta, enskilda kulturformer, t. ex. sedligheten, kunna hava av en religiös livsåskådning, dels ock, att religionen, endast emedan den är en fullkomligt självständig och au-

tonom livsform, kan tjäna såsom kulturlivets transcendentala grund. Genom betonandet av religionens autonoma karaktär skall förebyggas, att den går upp och försvinner i de olika kulturformerna. Det skall förhindras, att dessa så att säga skifta det religiösa bytet, liksom om religionens betydelse uttömdes därmed, att den är en metafysisk förlängning av kunskapen, där vetenskapens medel ej längre räcka till, ett handtag för moralen och ett fruktbart motiv för konsten. Men om något sådant är här alls icke fråga, utan blott därom att den till grund för den autonoma religiösa erfarenheten liggande grundkategorien även är en nödvändig förutsättning för all annan erfarenhet.

Vid uppvisandet härav gäller det alltså att så att säga gå bakom de olika allmänna kulturvärdena och se till, vad som är förutsättningen för deras giltighet, vad som är betingelsen för att något skall kunna gälla såsom sant, gott eller skönt. Det gemensamma för alla dessa erfarenhetsformer är, att de var och en på sitt sätt vilja gälla. Men i själva giltighetsbegreppet ligger innesluten en betydelsefull förutsättning, som visar utöver den sinnliga erfarenheten. *När vi tillskriva något giltighet, det må vara en kunskap, en viljeriktning, ett handlingssätt eller vad annat som helst, så höja vi det därmed upp över den sinnliga erfarenhetens betingelser, över rummets och tidens begränsningar.* Då vi beteckna något såsom giltigt, så är meningen därmed icke, att det gäller på denna enskilda punkt i rummet och i tiden, utan att det gäller utan hänsyn till rum och tid. Det som är sant i dag var också sant i går, ja det var till och med sant innan någon visste därom, och ägde därför giltighet, även om det icke erkändes såsom sant av något individuellt medvetande, liksom det kommer att förbliva sant, även om allt medvetande utslocknade. Även om vi helst vilja föreställa oss ett medvetande, för vilket något är sant, och hava svårt att tänka den tanken till slut, vad betydelse sanningen skulle hava utan ett medvetande, för vilket den gäller, så är det däremot en absolut självmotsägande tanke, att det sanna någonsin kan bli något annat än sant, och att dess logiska karaktär skulle förändras därför att den psykologiska eller psykofysiska förändringen sker, att det medvetande, som givit den sitt erkännande, upphör att fungera.

Förutsättningen för att överhuvud något skall gälla är alltså,

att vi äro berättigade att på detta sätt höja något utöver det rums-
 ligas och tidligas sfär. Men denna förutsättning, varpå hela kul-
 turlivet bygger, men som ingen enstaka kulturform förmår be-
 grunda lika litet som de skilda kulturformerna tillsammans, *är av religiös art.* Ty religionen gör just anspråk på att höja det
 mänskliga livet utöver den givna sinnliga, ändliga sfären. Den
 gör — för att uttrycka det på religionens eget sätt — anspråk på
 att höja över timlighetens till det evigas sfär. Att kulturlivet här
 lever på lån från religionen, förråder redan det gängse språkbruk-
 et. När vi kraftigt vilja betona någots giltighet, säga vi, att det
 äger evig giltighet. Därmed att bestämningen evig fogas till gil-
 tighetsbegreppet, får detta visserligen icke någon annan karaktär;
 det avgörande momentet blir blott ytterligare tautologiskt fram-
 hävt. Men evighets-bestämningen är icke någon kulturbestäm-
 ning, utan en religiös bestämning i egentligaste mening. *Evighets-
 kategorien är religionens transcendentala grundkategori.* Det är
 den aprioriska grundform, vari all religiös erfarenhet existerar.

Om således evighetskategorien har att gälla såsom religio-
 nens grundkategori, så måste dock härvid iakttagas, att begreppet
 evig ej får uppfattas i dess vulgära bemärkelse såsom en förläng-
 ning av tiden i riktning bakåt och framåt, utan i dess på samma
 gång rent filosofiska och rent religiösa betydelse såsom den till-
 vareelseform, som ej är underkastad ändlighetens villkor. Från
 filosofisk synpunkt beskrives detta negativt såsom det över rum-
 mets och tidens begränsning upphöjda, positivt såsom det giltiga.
 Från religiös synpunkt är det eviga det som har del i Guds liv, och
 får därför ej utan vidare identifieras med det eskatologiska. Den
 fromme är medveten om, att han har del i Guds eget liv, och detta
 icke blott så, att han är förvissad därom för en kommande till-
 varo, utan just såsom en närvarande besittning. Liksom det i
 erfarenheten kan givas ett giltighetsmoment, oaktat detta ej har
 sin grund i erfarenheten, så kan det ock mitt i timligheten givas
 sådant, som "icke är av denna världen" utan som äger evighets-
 art. Och däri uppenbarar sig just religiositeten, att den teoretiskt
 och praktiskt är medveten om att "den i den sinnliga erfarenhe-
 ten givna verkligheten icke är hela verkligheten" (Stange), att det
 gives en evighetens värld, som visserligen icke står i ett sådant ute-
 slutningsförhållande till den timliga värld, vari vi leva, att man

först måste hava lämnat denna bakom sig för att kunna få del i den eviga. *Tvärt om är det fromhetens art att i allt vad som är och sker söka det evigas drag, och ju kraftigare den är, desto mindre av det timliga låter den falla utanför evighetens värld, desto mer blir varje livsmoment tillika ett religiöst moment, och desto mer blir allt i tillvaron ställt in "sub specie aeternitatis".*

När den religiösa människan på detta sätt betraktar den tillvaro, i vilken hon finner sig ställd, så vinner allt vid sidan av dess alldagliga betydelse tillika en djupare religiös betydelse genom den relation, vari det står till det eviga. Att sålunda principiellt allt kan få plats inom den religiösa åskådningen även om det icke allt bär karaktären av "trosföremål", visar hän på religionens grundläggande transcendentala nödvändighet. För detta förhållande har Schleiermacher klar blick. „Je mehr nun in jedem Moment sinnlichen Selbstbewusstseins das Subject sich mit seiner theilweisen Freiheit und theilweisen Abhängigkeit zugleich schlechthin abhängig setzt, um desto frömmer ist es". „Und je mehr sie nun in jeden Moment bestimmten sinnlichen Selbstbewusstseins einschiesst, ohne einen vorbeizulassen, so dass der Mensch, wie er immer sich partiell frei und partiell abhängig fühle gegen anderes endliche, sich doch zugleich gleichmässig mit allem, wogegen er sich so fühlt, auch schlechthin abhängig fühlt, um desto frömmer ist er" (Gl.² § 5:3). Samma förhållande har ock Stange i sikte, då han påstår, att det i det mänskliga livet överhuvud icke gives ett enda moment, i vilket det religiösa problemet ej vore förhanden, enär det i varje enskilt moment av vårt liv måste avgöra sig, om vi taga den sinnliga erfarenhetens värld för hela verkligheten eller icke. Härmed giver han klart uttryck åt den religiösa grundkategoriens transcendentala karaktär. Ej heller hos Troeltsch saknas denna insikt helt, ehuru den ej kommer till så klart uttryck som hos Schleiermacher och Stange. Ty när Troeltsch vid ett tillfälle yttrar, att det religiösa apriori är anvisat på sammanhanget med de övriga apriori och först giver den fasta substansgrunden åt deras inre enhet, så är detta visserligen ett enstaka och omotiverat påstående, men innebär dock å andra sidan en antydning om, att till sist det religiösa värdet bildar grundvalen för alla de övriga värdena. Men med den innebörd, som Troeltsch giver det religiösa apriori, såsom psykologisk eller me-

tafysisk realitet, men ej såsom transcendental kategori, var det omöjligt att genomföra denna riktiga synpunkt.

Den transcendentala deduktionen av religionen har ådagalagt, att evighetskategorien har att gälla såsom religionens aprioriska kategori, och att i kraft av denna religionen är fast förankrad i medvetenhetslivet, enär alla kulturformer bygga på en förutsättning, som endast i religionen finner sitt förverkligande. Vad de övriga behöva för att ej sväva i luften, lovar religionen att giva. Under sådana förhållanden kan religionen ej betecknas såsom något tillfälligt och godtyckligt, som vill tränga sig in i människolivet, utan fastmer såsom nödvändig och allmängiltig och oskiljaktig från människans väsen. Såvisst som uppstigandet från natur- till kulturstadiet är en för människan väsentlig riktning, så visst är också religionen en integrerande del i ett verkligt människoliv.

Härmed är visserligen ännu intet sagt angående religionens innehållssida. Evighetskategorien visar sig därigenom såsom ett äkta "transcendentalt apriori", att den är en rent formal kategori, som är jämbördig med övriga apriori, och blott därutinnan har företråde framför dem, att de i sista hand vila på dess grund. Liksom det etiska apriori icke är i stånd att giva speciella direktiv, huru det sedliga sinnelaget eller handlandet innehållsligt bör vara beskaffat, men däremot angiver, vilken form det som skall kunna gälla såsom etiskt måste äga, att det nämligen måste stå under ett obetingat bjudande kategoriskt imperativ, så angiver detta religionens transcendentala apriori blott den religiösa erfarenhetens allmänna form, att nämligen det, som skall gälla som religiöst, måste stå under evighetsupplevelsens synpunkt, sub specie aeternitatis.

FEMTE KAPITLET.

TEOLOGISKA KONSEKVENSER.

I.

Religionens transcendentala apriori och religionens transcendens.

Vid framställningen av religionens aprioriska allmängiltighet och nödvändighet måste vi utgå från den transcendentala frågeställningen. Endast denna utgångspunkt har möjliggjort uppvisandet av religionen såsom en nödvändig och integrerande del i andelivet. Men härvid får ej förgätas, att den transcendentala ståndpunkten på samma gång är medvetenhetsimmanensens ståndpunkt, samt att inom kriticismen aprioritet och fenomenalitet äro växelbegrepp. Följer då icke härav såsom teologisk konsekvens, att religionens transcendensanspråk måste uppgivas?

En sådan konsekvens har i själva verket stundom blivit dragen ur transcendentalfilosofiens premisser. Så har framför allt P. Natorp i sin skrift „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität” gjort gällande, att religionen visserligen representerar en nödvändig ”egen medvetandets grundgestalt”, men att denna egenartade medvetenhetsform icke äger något motsvarande eget föremålsområde i likhet med vetenskap, sedlighet och konst, och att vi därför måste låta religionens transcendensanspråk falla¹. Religionen kommer ej in i mänskligheten utifrån, från en högre värld, utan födes ur människans eget medvetande på samma sätt som den mänskliga kulturens trenne grundarter. Men i motsats till dessa representerar den intet eget objektiveringssätt, utan har sin källa i känslans rena subjektivitet. „In diesem erkennen wir den Urquell, aus dem alle bestimmte Gestaltung von Objekten erst hervorgeht, der selbst aber aller Ob-

¹ P. Natorp: Religion innerhalb der Grenzen der Humanität, 2. Aufl. 1908, sid. 44 ff.

jektsgestaltning voraus- und zu Grunde liegt. Es bedeutet die letzte Innerlichkeit des seelischen Lebens, während Erkenntnis, Wille und künstlerische Phantasie ebenso viele Arten sind, das, was uns im Innern lebt, zu äussern und greifbar darzustellen... Der Hang zur Transzendenz, der in der Religion tiefe Wurzeln hat, erklärt sich zulett aus diesem Universalitätsanspruch des unendlichen gestaltlosen Gefühls, demzufolge es sich in die bestimmten Grenzen und Normen unsres menschlichen, endlichen Erkennens, Wollens und künstlerischen Gestaltens nicht fügen mag, sondern in überschwänglicher Unmittelbarkeit zum Unendlichen, Übermenschlichen („Göttlichen“) in Beziehung treten möchte”¹. Enligt Natorps uppfattning måste alltså erkännandet av religionens transcendentala nödvändighet förknippas med förnekandet av dess transcendentala realitet.

Om denna uppfattning vore berättigad, om alltså bestridandet av religionens trosföremål såsom objektiva realiteter skulle vara en nödvändig konsekvens av den transcendentala problemställningen, så måste det medgivas, att den fördel, som denna metod medför vid behandlingen av religionens giltighetsproblem, vida uppväges av de nackdelar, som den drager med sig. Visserligen är religionens inordnande inom andelivet såsom dess nödvändigaste och väsentligaste moment, av oskattbart värde för teologien, men om det drager med sig en dylik konsekvens för religionens realitetsfråga, måste det dock betecknas såsom en ”danaerskänk”, som hör tillbakavisas. Det är därför lättförklarligt, att de flesta teologer ställa sig avvisande till den kriticistiska metodens genomförande inom religionsfilosofien, och att de, som acceptera den, dock först underkasta den en sådan omvandling, som åsyftar att avlägsna faran, som här hotar religionens verklighetsanspråk. I vår överblick över den religionsfilosofiska apriorilitteraturen fingo vi bevittna, huru ett bland de mest vägande och oftast anlitade motargumenten just bestod däri, att kriticismen ej kan göra rätt åt religionens verklighetsanspråk, och att därför dess användande i religionsfilosofien vore till dödlig skada för religionen (Traub, Haering, Spiess, Günther, Köhler,

¹ P. Natorp: Philosophische Propädeutik, 4. Aufl. 1914, sid. 53.

Schumann, Leese m. fl.)¹. Det är detta, som gör, att Otto icke kan acceptera Kants frågeställning, utan tager sin tillflykt till „der grossen Verbesserung, die Fries hier an der Kantischen Philosophie angebracht hat”. Det är detta, som föranleder Troeltsch till att genombryta den transcendentala åskådningen genom sin lära om det intelligibla jaget. Och det är slutligen detta, som giver Stange anledning till hans realistiska ombildning av kriticisms kunskapsteori därigenom att de olika arterna av åskådning uppställas såsom verklighetskriterier.

När vi nu, utan varje sådant försök till ombildning, tillämpat den transcendentala deduktionens idé på religionsfilosofien, är det därför vår skyldighet att visa, på vad sätt det är möjligt att från denna utgångspunkt undgå de för religionen förödande konsekvenser, som så allmänt erkännas såsom oskiljaktiga från den transcendental-kritiska uppfattningen på grund av dess medvetenhetsimmanenta och fenomenalistiska ståndpunkt.

Först och främst måste härvid oförbehållsamt erkännas, å ena sidan att transcendenstanken är en för religionen väsentlig tanke, å andra sidan att man från transcendental-kritisk utgångspunkt aldrig kan nå fram till denna tanke eller till något bevis för sanningen i religionens transcendensanspråk. Men lika avgjort måste bestridas, att användandet av den transcendentala metoden på religionen såsom konsekvens skulle fordra, att man måste låta religionens transcendens falla. För religionsfilosofien liksom för filosofien överhuvud är det på grund av dess begreppsliga karaktär ej möjligt att fälla något existensialomdöme, men om man därav skulle draga den slutsatsen, att alltså ingenting existerar, så vore detta tydligen en förhastad slutsats. Med uteslutande filo-

¹ Jfr ock W. Elert: Prolegomena der Geschichtsphilosophie, 1911, sid. 91 f: „Durch den Regress vom empirischen Bestand auf das Apriori wird ein transzendentes Göttliches jedenfalls bei Troeltsch nicht erreicht. Sogar die formale Möglichkeit, zu ihm vorzudringen, schneidet er ab”. K. Dunkmanns avvisande av kriticismen, jfr Idealismus oder Christentum? 1914, sid. 152 ff. samt K. Dunkmann: Die jüngste Phase des Neukantianismus in der Theologie, N. K. Z. XXV, sid. 362 ff. J. Wendland: Die Stellung der Religion im Geistesleben, 1920, sid. 37: „Richtiger wäre es gewesen, von dieser eigenartigen Wirklichkeitsempfindung in der Religion auszugehen und den apriorischen Rationalismus fallen zu lassen, da er den Kern der Religion nicht zu erreichen vermag”.

sofiska medel kan man icke ens komma till fastställande av sinne-
 världens realitet; det är alltså icke endast religionens transcendentala
 föremål, vilkas realitet ej kan av filosofien bevisas. Därför förlorar
 den gjorda invändningen sin kraft, när man blott gör klart för sig,
 att filosofiens huvudfråga icke är realitetsfrågan, utan giltighets-
 frågan. Objektiv realitet kan ej fastställas på den begreppsliga
 utredningens väg. Men då detta är den filosofiska undersökningens
 medium, så följer därav, att filosofien måste lämna realitetsproble-
 met utanför sin undersökning, och fråga efter vad som gäller,
 men icke efter vad som existerar. Denna senare fråga överlämnar
 filosofien med fullt förtroende åt specialvetenskaperna. Under
 sådana förhållanden har man ej rätt att förkasta den transcen-
 dentala metoden därför att den ej når fram till religionens tran-
 scendens. Ty denna uppgift har den aldrig påtagit sig att lösa.
 Religionens giltighets- och realitetsfråga äro två fullkomligt skilda
 frågor, varför det icke är möjligt att från svaret på den ena draga
 några konsekvenser för den andra. Allra minst är det möjligt
 att av det förhållande, att religionen kan hävda sin plats såsom
 nödvändig och allmängiltig i andelivets sammanhang, draga den
 slutsatsen, att det i den religiösa erfarenheten upplevda samman-
 hanget med en objektiv religiös värld ej skulle representera något
 reallt, transcendent. Med andra ord, *religionens objektiva giltig-
 het kan aldrig användas såsom bevis mot dess objektiva realitet.*
 Att överhuvud ett sådant sken kan uppstå, beror därpå, att giltig-
 hetsfrågan kan besvaras från medvetenhetsimmanensens stånd-
 punkt, under det att realitetsfrågan kräver, att man går utöver
 denna. När nu den transcendentala metoden principiellt ställer
 sig på den förra ståndpunkten, så kan det se ut, som om den där-
 med avgjorde sig mot religionens objektiva, transcendentala realitet;
 men detta sken kan blott bestå så länge man förgäter, att dess
 uppgift icke är att lösa realitetsfrågan.

II.

Religionsfilosofiskt och teologiskt sanningsbevis.

Om det således icke är möjligt att draga någon konsekvens vare sig i positiv eller negativ riktning med avseende på religionens transcendensanspråk, så är det däremot en konsekvens av den transcendentala apriorisynpunktens användande inom religionsfilosofien, att vi måste skilja mellan ett filosofiskt och ett teologiskt sanningsbevis för religionen. Ej som om det skulle vara fråga om att införa en "dubbel sanning" i den mening, att vad som är sant inom filosofien kan vara falskt inom teologien, och tvärtom. Men när religionsfilosofien av principiella skäl måste lämna utanför sin betraktelse frågan om religionens transcendentala realitet, och när denna dock är av grundläggande betydelse för religionen, så uppväxer härmed ett nytt problem för teologien.

Vi måste alltså giva R. Jelke rätt i hans fordran, att den transcendentala frågeställningen och religionens realitetsfråga hållas isär, och likaledes när han betonar, att även den senare frågan är av vital betydelse för religionen. Men då han med hänvisning härtill kräver, att religionsfilosofien måste upptaga även religionens realitetsfråga såsom ett problem, sidoordnat med det transcendentala giltighetsproblemet, så ställer han härmed för religionsfilosofien en uppgift, som denna med sina medel icke är i stånd att lösa. *Vilja vi icke falla tillbaka i den förkantiska, nyplatonisk-metafysiska religionsfilosofien, så måste vi bestämt avvisa varje tanke på, att religionsfilosofien skulle kunna giva svar på religionens realitets- och transcendensfråga.* Till vilken förvirring det leder, om man ej klart skiljer mellan den transcendentala frågan och realitetsfrågan, visar bäst t. ex. Kalweits exempel, enligt vilken uppvisandet av "det religiösa apriori" tillika innebär bevis för kristendomens sanning. Att denna uppfattning ej kan upprätthållas framgår även därav, att den religionsfilosofiska aprioribetraktelsen ej har avseende på en enskild religions eller enskilda religiösa föreställningars sanning, utan endast på sanningen av det religiösa värdet överhuvud eller religionens grundkategori.

Emedan religionsfilosofien är en filosofisk disciplin, måste dess universella syftning respekteras. Och denna förbjuder oss

att hos religionsfilosofien söka bevis för kristendomens sanning. Religionsfilosofien såsom sådan känner blott frågan om det allmänna religiösa värdets giltighet. Dess transcendentala bevis gäller *religionens* sanning, icke kristendomens. Detta förhållande, som har sin grund i sakens natur, framkallar lätt misstanken, att den kritiska religionsfilosofiens intresse för det allmänna religiösa värdet skulle omöjliggöra intresset för den positiva religionen. "Pratiquement le problème capital nous paraît résulter du conflit entre l'apologie que l'on tente de "la Religion" et la critique radicale que l'on fait des Religions. On affirme la première nécessaire; mais les religions existentes sont déclarées profondément insuffisantes. On nous invite à être "religieux", mais quel moyen nous en donne-t-on si aucune des religions qui sont à notre disposition ne sont vraies ni bonnes?"¹ Huru berättigad denna kritik än må vara med avseende på betydande strömningar i vår tid, vilka erkänna det allmänna religiösa värdet, men ställa sig avvisande mot varje positiv religionsform, så träffar den dock icke den kritiska religionsfilosofien. Detta skulle endast vara fallet, om religionsfilosofien menade sig hava löst hela religionsproblemet med sin transcendentala undersökning. Detta åter skulle vara möjligt endast under förutsättning, att det gäves en naturlig religion i upplysningstidens mening. Men på denna förutsättnings slutgiltiga undanrödjande arbetar just den kritiska religionsfilosofien genom sin undersökning om det religiösa aprioris historiska realisering. Därigenom visar den utöver sin egen frågeställning till teologiens, och ådagalägger, att frågan om religionens sanning ej kan avslutande lösas av religionsfilosofien, utan även måste bliva ett teologiskt problem. Från sanningsfrågans synpunkt gestaltar sig alltså förhållandet mellan religionsfilosofi och teologi på följande sätt: 1. Genom aprioriundersökningen uppvisar religionsfilosofien det religiösa grundvärdets transcendentala nödvändighet; men härmed är blott det allmänna religiösa värdets sanning säkerställd. 2. Genom undersökningen om det religiösa aprioris historiska realisering uppvisar religionsfilosofien ytterligare, att detta religiösa grundvärde kan förverkligas endast i historisk form, varför frågan om religionens sanning ytterligare

¹ G. B e l o t: L'avenir de la Religion, Revue Philosophique 1918, sid. 291.

blir en fråga angående de olika historiska religionsformernas giltighet. Svaret härpå kan emellertid icke givas inom religionsfilosofien med dess rent begreppsliga utredningar, emedan utgångspunkten fastmer måste tagas i den historiska religionens sammanhang. Resultatet av denna religionsfilosofiens andra undersökning blir alltså, att den måste låta frågan om religionens sanning gå vidare till teologien, för vilken just den i sammanhang med en viss historisk religion gjorda värdeupplevelsen tjänar som utgångspunkt. 3. För den kristna teologien tränges alltså frågan om religionens sanning tillsamman i frågan om kristendomens sanning. Härvid kan det icke vara tal om att filosofiskt konstruera den kristna värdeupplevelsen. Därmed skulle man blott sätta sig i strid med det av religionsfilosofien genom dess andra undersökning ådagalagda faktum, att det allmänna religiösa värdeets realisering är förhanden endast i den historiskt givna religionens form. Den kristna värdeupplevelsen skall således ej konstrueras, utan måste tjäna såsom den givna utgångspunkten, och det teologiska sanningsbeviset kan endast bestå däri, att man gör räkenskap för den grund, varpå den kristne bygger sin visshet; att han i trosupplevelsen har att göra med en transcendent realitet. Först i detta sammanhang får religionens realitetsfråga betydelse.

Av det anförda framgår, huru missvisande det är, när L. Ihmels bestrider att religionsfilosofien har någon som helst betydelse för religionens sanningsfråga, eller när R. Jelke, som dock vill upprätthålla den transcendentala frågeställningen inom religionsfilosofien, på liknande sätt frånskriver den varje insats vid lösningen av problemet om religionens sanning. I motsats härtill måste fasthållas vid, att *frågan om religionens sanning på en gång är föremål för religionsfilosofiens och teologiens behandling, ehuru ej i samma avseende. Religionsfilosofiskt innebär den frågan om det allmänna religiösa värdeets objektiva giltighet, teologiskt åter betyder den frågan om en given religions, kristendomens objektiva realitet eller om sanningen i dess transcendensanspråk.* Med orätt uppställer Ihmels sitt alternativ: "antingen kommer vår övertygelse om religionens sanning till stånd på den objektiva, vetenskapliga begrundningens väg, eller på den subjektivt-personliga erfarenhetens väg". Här föreligger i själva verket intet alternativ och detta så mycket mindre, som *det religionsfilosofiska och teo-*

logiska sanningsbeviset ingalunda upprepa varandra, utan fastmer komplettera varandra och ömsesidigt hänvisa på varandra. Religionsfilosofiens objektiva, vetenskapliga begrundning behöva vi, emedan eljest hela religionens värld vetenskapligt sett skulle stå såsom något lösryckt och isolerat, vars ställning inom andelivet synes tivelaktig. Teologiens på den kristna erfarenheten baserade begrundning behöva vi, emedan vi utan den ej skulle nå längre än till bejakande av det allmänna religiösa grundvärdet.

Det här beskrivna positiva förhållandet mellan religionsfilosofiens och teologiens arbete är en konsekvens av religionsfilosofiens omdaning till en kritisk vetenskap. När den såsom sådan inskränker sin undersökning till frågan om religionens transcendentala apriori, kommer den ej i strid med teologiens arbete, utan visar i sista hand över till detta, så att de båda undersökningarna komma att förhålla sig till varandra såsom det religiösa sanningsbevisets första och andra del. Genom uppfattningen av religionsfilosofien såsom kritisk disciplin och koncentrationen av dess undersökning på frågan om religionens transcendentala apriori vinnes alltså en dubbel fördel: *först och främst* befrias religionsfilosofien själv från den tvetydighet och godtycklighet, som är oskiljaktig från den metafysiska religionsfilosofien, och som gör att denna omöjligen kan förvärva sig värdighet av att betraktas som en allvarlig vetenskap. Såsom kritisk har däremot religionsfilosofien sin givna plats inom vetenskapssystemet. *För det andra* vinnes ett positivt förhållande mellan religionsfilosofien och teologien, såtillvida som de numera hava var och en sin uppgift att fylla i organiskt sammanhang med varandra.

Från denna synpunkt kommer också den från filosofisk sida så ofta mötande föreställningen, att skillnaden mellan religionsfilosofien och teologien skulle bestå däri, att teologien känner sig mera bunden vid vissa givna trosföreställningar, under det att religionsfilosofien bemödar sig om att ur deras historiskt givna form lösa det eviga innehållet — i sin rätta belysning. Denna uppfattning, som typiskt företrädes t. ex. av R. Eucken, som ägnar den sista delen i „Der Wahrheitsgehalt der Religion” åt uppgiften att sÄrlägga „das Ewige und das Zeitliche im Christentum”, har ännu icke kommit utöver den metafysiska religionsfilosofiens stadium. „Ein Auseinanderhalten von Ewigem und Ge-

schichtlichem, von Substanz und Existenz ist uns durch das Ganze der geschichtlichen Denkweise mit ihrem genaueren Sehen und schärferen Scheiden unabweisbar geworden; wir können auch die ersten Anfänge nicht mehr in ihrem Gesamtbestande als ewig und göttlich hinnehmen, wir müssen das Ewige und Göttliche in ihnen erst suchen und freilegen, um nicht bei blinder Hingebung an jenen Bestand Menschliches mit Göttlichem und Zeitliches mit Ewigem zu verquicken”¹. „So gewiss es nur eine einzige Wahrheit gibt, kann nur eine absolute Religion bestehen, und diese Religion deckt sich keineswegs gänzlich mit einer der geschichtlichen Religionen”². „Es hat sich ein Zwiefaches mit voller Deutlichkeit herausgestellt: dass uns das Christentum seiner Substanz nach als die am meisten entsprechende Verkörperung der absoluten Religion gilt, und dass uns eine gründliche Revision seiner überkommenen Existenzform schlechterdings unerlässlich dünkt”³. Det som i dessa uttalanden tydligast bär vittnesbörd om, att religionsfilosofiens kritisk-vetenskapliga uppgift ännu icke blivit fattad av Eucken, utan att han alltjämt rör sig inom den metafysiska religionsfilosofiens frågeställning, är, att religionsfilosofiens uppgift enligt honom icke så mycket är att filosofiskt förstå, som fastmer att filosofiskt fortbilda den historiskt givna religionen. Vad vidare motsättandet av den ena absoluta religionen och de historiskt givna religionsformerna beträffar, så är detta en tanke, som kan anses avfärdad och antikverad redan genom femte talet i Schleiermachers „Reden”. För övrigt grundar sig själva tanken om att lösa det eviga ur dess tidshistoriska former på så att säga en optisk villa, och vittnar icke, såsom Eucken menar om historisk förståelse, utan snarare om brist på historiskt sinne. Sanningsmomentet i denna uppfattning ligger däri, att den historiska utvecklingen icke går spårlöst förbi, utan sätter sitt märke på varje tids ställning till den historiska religionen. Så är kristendomen icke en genom alla tider fullkomligt konstant storhet. För Augustinus betydde den icke alldeles detsamma som för apologeterna, för Luther icke detsamma som för Augustinus. Det

¹ R. E u c k e n: Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart, 4. u. 5. Aufl. 1912, sid. 61.

² R. E u c k e n: Der Wahrheitsgehalt der Religion, 3. Aufl. 1912, sid. 359.

³ O. a. a., sid. 362.

är en enkel konsekvens av den historiska utvecklingen, att varje tid har sina speciella problem, och att därför vissa sidor hos kristendomen företrädesvis framträda och andra träda i bakgrunden, och detta med full rätt. Av samma rättighet begagnar sig också vår tid, då den konfronterar kristendomen med de problem, som nu träda i medelpunkten. Men om man för att rättfärdiga detta enkla och i grunden självklara förhållande griper till teorien, att det är vår uppgift att lösa kristendomen ur dess tidshistoriska form och ur den framhämta dess eviga beståndsdelar, så slår man därmed in på en från tvänne synpunkter ogångbar väg. Först och främst måste man nämligen i så fall använda sig av den ohållbara konstruktionen om en absolut religion, som står i motsats till de historiska religionerna och enligt vilkens måttstock de skola mätas. För det andra hängiver man sig åt illusionen, att det närvarande ögonblicket är ryckt ut ur det vanliga utvecklingsförloppet och ej underkastat dess villkor. I motsats härtill måste framhållas, att vi alltigenom befinna oss i den historiska strömmen. Nuet är icke det eviga nuet, utan det, som i morgon blir övervunnet. Vi böra alltså icke hängiva oss åt den föreställningen, som om vi lösa ut det evigt giltiga ur kristendomens tidshistoriska form. Vårt "lösande" är likaså historiskt betingat som föregående tidens. Fastmer är det blott fråga om, att vi kläda det i en ny tidshistorisk dräkt.

III.

Gives det någon religionslös kultur?

Med utgångspunkt från den transcendental-kritiska religionsfilosofiens uppvisande av religionens aprioritet kunna vi nu ock komma till ett begrundat svar på den mycket omdebatterade frågan, huruvida det gives någon religionslös kultur. Genom erkännandet, att den teoretiska, etiska, estetiska och religiösa erfarenheten samtliga äro aprioriska erfarenhetsformer, är tillika medgivet, att de äro självständiga, autonoma livsformer, som bestå åtminstone i relativt oberoende av varandra. Liksom det innebär ett våldförande på religionen, om man bedömer den blott efter dess betydelse för de övriga erfarenhetsformerna, så vore det ett

våldförande på dessa, om de blott skulle värderas efter deras betydelse för religionen. Kunskapens (måhända aldrig realiserade) ideal är "sanningen för sanningens egen skull", sedlighetens ideal det goda för dess egen skull, konstens ideal det sköna för dess egen skull¹. Genom erkännandet i denna mening av kulturlivets autonomi är det alltså uteslutet, att detta betraktas blott såsom en religionens ancilla.

En annan fråga är, om kulturlivet överhuvud kan upprätthållas annat än på religiös grund. För att vinna svar härpå, vore framför allt att taga hänsyn till, huruvida kunskapen och sedligheten kunna nå sin avslutning utan hänsyn till religionen; och detta kan med skäl betvivlas. Kunskapen erhåller sin avslutning i filosofien i dess tvänne betydelser, såsom kritisk-vetenskaplig filosofi och såsom världsåskådningslära². Men den förra stannar vid väsentligen formella bestämmningar, och den senare har något godtyckligt i sitt ståndpunktssättande, i det att den ej ur erfarenheten kan framvisa något, som nödvändiggör, att den synpunkt, som den upphöjer till ståndpunktens dignitet, verkligen förtjänar denna upphöjelse. Om det å ena sidan är nödvändigt, att vi för att vinna sammanhang i vårt teoretiska liv sammanfatta vår kunskap och våra erfarenheter under en enhetlig världsåskådnings aspekt, men om å andra sidan därmed förbinder sig den svårigheten, att det utifrån den faktiska erfarenheten kommer att synas tillfälligt och godtyckligt, att vi intaga just den ståndpunkten, och icke en annan, så är det den religiösa världsåskådnings företråde framför varje annan världsåskådning, att den är orienterad efter något i erfarenheten givet. Med andra ord, den religiösa erfarenheten är den enda erfarenhetsform, som möj-

¹ Härav framgår, i vad mån vi måste ställa oss avvisande till H. Roséns uppfattning i frågan: "Det bör då starkt betonas, att ett vetenskapligt livsverk, även om det är högeligen 'teoretiskt' i vanlig mening, kan i sin helhet vara en kärlekens gärning, som städse med den mest andaktsfulla uppmärksamhet hämtat näring ur det gudomligas mångahanda uppenbarelser. Men mot ett opersonligt vetande 'non vitæ, sed scholæ', liksom mot en konst, som bedrivs 'för sin egen skull', måste alltid religionen föra krig." (Förhållandet mellan moral och religion, sid. 290 f.). — Förhållandet mellan religion och kultur ligger djupare än vad denna framställning ger vid handen.

² Närmare härom, jfr "Det religionsfilosofiska grundproblemet", sid 28 ff.

liggöör en sådan avslutande total överblick, som bildandet av en världsåskådning kräver. Förhållandet mellan den religiösa världsåskådningen och en allmänt metafysisk världsåskådning är således ett helt annat, än det vanligen uppfattas av den senares representanter. Enligt deras mening består skillnaden dem emellan däri, att den religiösa världsåskådningen vilar på ett erfarenhets-transcendent och såsom sådant obetygat och okontrollerat antagande, under det att den allmänt metafysiska världsåskådningen är uppbyggd på vetenskapens grund och ligger i dennas förlängning och alltså tillsammans med vetenskapen vilar på faktiskt erfarenhetsgrundlag. Det är icke svårt att se, att denna konstruktion icke motsvarar verkliga förhållandet. Det gives ingen vetenskaplig metafysik och ingen vetenskapligt begrundad världsåskådning. Skillnaden blir alltså blott den, att en världsåskådning, som uppbygges under principiellt bortseende från den religiösa erfarenheten, avstår från relationen till den enda erfarenhetsform, till vilken en världsåskådning organiskt kan anknytas, och att den genom att så isolera sig från erfarenheten får karaktären av något godtyckligt, varemot den religiösa världsåskådningen undgår en dylik karaktär därigenom, att den kan påvisa sitt sammanhang med erfarenheten, nämligen den religiösa erfarenheten.

Vi måste här inskränka oss till dessa antydningar, samt tillika blott erinra om, att ett analogt förhållande äger rum också på sedlighetens område. Det kan med skäl ifrågasättas, huruvida den till sin syftning visserligen autonoma sedligheten kan nå sin avslutning utan hänsyn till religionen. Liksom det icke är blott tillfälligt, att metafysiken i alla tider och i snart sagt alla dess så olikartade riktningar (till och med den naturalistiska monismen!) för sin avslutande världs betraktelse måste taga sin tillflykt till material, som ursprungligen framskaffats av den religiösa världsåskådningen, och i den mån detta icke är fallet bära mer eller mindre negativ karaktär, så är det icke heller blott tillfälligt, att de etiska systemen mer eller mindre stå i skuld till den religiösa etiken, eller i motsatt fall bära negativ prägel. Det skulle föra för långt att undersöka, i vad mån det sedliga behöver en religiös grundval från sanktionens, motivationskraftens och innehållets synpunkt. Särskilt vad det sistnämnda beträffar, råder i allmän-

het stor oklarhet. Man menar ofta, att sedlighetens autonomi kommer i fara, om dess innehåll på något sätt bestämmes utifrån religiös ståndpunkt, eller med andra ord, att varje religiös etik måste vara heteronom. Man menar, att det innebär ett förorenande av sedligheten, om dess innehåll icke restlöst härledes ur sedlighetens princip — ett tvelaktigt arv efter Kants egendomliga försök att härleda sedlighetens innehåll ur dess blotta form. Härvid förbiser man, att autonomien är sedlighetens form, men att det däremot ej gives någon etisk autonomi i den bemärkelsen, att det sedliga medvetandet utan bidrag av andra faktorer än den etiska principen skulle frambringa sedlighetens konkreta lagar. Sedlighetens form kan i sig upptaga de mest skilda innehåll. Det är därför lönlöst, att ur denna form söka framkonstruera de innehållsliga bestämningarna. Innehållet måste växla alltefter den olika världsåskådning, man hyllar. Den som hyllar en religiös världsåskådning måste därur hämta impulser till att gestalta sitt sedlighetsideal till dess innehållsliga sida. Men det som här sker, är fullkomligt parallellt med det sätt, varpå en icke-religiös etik vinner sedlighetens innehållsliga bestämningar. Den icke-religiösa etiken är med avseende på innehållet lika världsåskådningsmässigt betingad som den religiösa etiken, och likaså äro de med avseende på sedlighetens form jämnställda med varandra. Skillnaden består därför blott däri, att den religiösa etiken vinner ett visst företräde framför den icke-religiösa, i det att den världsåskådning, som ligger till grund för densamma, såsom ovan blivit uppvisat, vilar på fastare erfarenhetsgrundlag.

Med allt det anförda hava vi emellertid ännu icke kommit fram till det för vår fråga i sista hand avgörande. Ty låt vara att kunskap och sedlighet nå sin fulländade avslutning endast i sammanhang med religionen, så kunde häremot invändas, att vi icke äga någon garanti för, att de på detta sätt böra nå avslutning. Det är ju ganska väl tänkbart, att vår kunskap är dömd till att alltid vara endast ett brottstycke, och att det blott är vår otillfredsställda vilja till avslutad kunskap, som driver till världsåskådningsbildande. Det låter väl tänka sig, att den blott brottstycksartade kunskapen är tillräcklig för kulturens fordringar, och på motsvarande sätt med den ännu oavslutade sedligheten. Men i den mån, som detta låter tänka sig, är det ock möjligt att tänka,

att det kunde givas en religionslös kultur. *Denna möjlighet uteslutes däremot genom religionens transcendentala nödvändighet. Härefter ligger det avgörande argumentet mot antagandet, att det kan givas en religionslös kultur. Då varje i kultursystemet ingående erfarenhetsform i sista hand för sin giltighet är hänvisad på sammanhanget med det allmänna religiösa grundvärdet, så utgör egentligen varje kulturmoment vederläggningen av kulturlivets påstådda indifferent gentemot religionen.* Att denna sistnämnda tanke likväl så ofta möter, vinner sin förklaring endast däruti, att man ej gör klart för sig de sista förutsättningar, varpå allt kulturliv vilar. Härav följer ock, att teorien om "religionen såsom privatsak" måste tillbakavisas. Lika gärna kunde man stämpla kulturen i dess helhet såsom uteslutande vars och ens privata angelägenhet. Sin direkt teologiska innebörd får denna insikt angående religionens för hela kulturlivet grundläggande betydelse, när man erinrar sig, att det religiösa grundvärdet aldrig är givet blott såsom sådant, utan realiserar sig endast i den historiska religionens form. När teologien såsom objekt för sin undersökning har den historiska religion, som ensam på allvar kan ifrågakomma i samband med vår västerländska kultur, så framgår därav, på vilket allmänt intresse den kan göra anspråk för sitt föremål.

IV.

Religiös trosplikt.

I detta sammanhang framgår ock, i vad mån man är berättigad att tala om en religiös trosplikt. Vore religionen en uteslutande individuell och till sin giltighet rent subjektiv upplevelse, något i ordets egentliga mening "blott upplevbart", så vore det omöjligt att uppställa en dylik allmän fordran. Den som fått göra en religiös upplevelse skulle då visserligen känna sig förpliktad att helt ställa sig på den religiösa trons mark, men denna förpliktelse skulle endast äga rent individuell betydelse. Det funnes med andra ord ingen möjlighet att taga i anspråk normalitet för den religiösa tron. Äger tron förpliktelsekaraktär för den som gjort en religiös upplevelse, så skulle vi fastmer se oss nöd-

sakade att statuera en personlig förpliktelse även i motsatt riktning; den som ej gjort någon religiös erfarenhet, vore för den personliga sanningens skull förpliktad att ställa sig helt på irreligiös grund. Ingen av de båda ståndpunkterna kunde göra anspråk på större rätt gentemot den andra, då det i båda fallen blott komme an på, vilka isolerade och tillfälliga erfarenheter den ene och den andre gjort. Det enda argument, som i så fall kunde användas från den religiösa trons sida, vore att uppmana den, som icke gjort någon religiös erfarenhet, att tills vidare uppskjuta sitt ställningstagande och hålla frågan öppen, till dess måhända även han finge göra en dylik erfarenhet, och på grundvalen av denna kunde bejaka tron. I varje fall kunde man på denna väg icke komma längre än till ett "måhända", vilket visserligen från trons ståndpunkt kan förbindas med vissheten, att möjligheten av religiös erfarenhet förr eller senare står öppen för var och en; men detta ändrar icke i sak på det angivna förhållandet.

Skall man med framgång kunna hävda den religiösa trons normalitet och därmed en religiös trosplikt, så är det en nödvändig förutsättning, att den religiösa upplevelsen icke är något isolerat och godtyckligt, utan, såsom Schleiermacher kallar det, „ein allgemeines Lebenselement". Den religiösa upplevelsen måste själv vara av den art, att, om än dess inträdande från en sida sett måste betecknas såsom en gåva av den gudomliga nåden, dock å andra sidan saknaden av en dylik religiös upplevelse kan betecknas såsom självförskyllat abnormt tillstånd. Men detta är blott ett annat uttryck för, att den måste vara en allmängiltig och nödvändig erfarenhet. Detta stämmer på det bästa överens med vad den transcendentala betraktelsen av religionen ådagalagt. Den har visat, att den religiösa grundkategorien är den transcendentala förutsättningen för all erfarenhet, och att alltså den religiösa upplevelsen kan bliva aktuell i varje moment av erfarenheten. Ehuru Schleiermachers bemödande gick ut på en transcendental deduktion av religionen, och ehuru han med all kraft ville hävda den religiösa trosplikten till och med i den religiösa trons närmare bestämning såsom tron på Kristus, kom han likväl aldrig att på så sätt förbinda den transcendentala tanken och trospliktstanken. Detta sammanhänger uppenbarligen med den särskilda form, som han gav åt den transcendentala deduktionen i

sin lära om den absoluta avhängighetskänslan. Därigenom att han betecknade religionens transcendentala väsen såsom en *känsla* av absolut avhängighet, har han för sig själv och andra lagt den misstolkningen nära, som om det här vore fråga blott om ett psykologiskt tillstånd, och detta har i sin tur framkallat den tanken, att den, hos vilken den absoluta avhängighetskänslan saknas, blott har att se tiden an och vänta på, om icke också hos honom omsider sinnet för vår tillvaros avhängighet av den gudomliga kausaliteten skall väckas till liv. Men huru mycket sanning än detta betraktelsesätt må innesluta från praktisk-religiös synpunkt, så är det ett i den vetenskapliga diskussionen oanvändbart argument. Från en ny synpunkt få vi här blott bekräftat och belyst det ofta påpekade förhållandet, att det vid den transcendentala betraktelsen ej är fråga om, på vilket sätt det religiösa medvetandet psykologiskt sett hos den enskilde kommer till stånd. Från religionspsykologisk synpunkt är det förvisso sant, att "tron icke är var mans", att den för sitt inträdande kräver vissa betingelser, och att det därför är meningslöst och lönlöst att möta den människa, hos vilken dessa betingelser ej äro förhanden med förklaringen, att tron helt enkelt är hennes plikt. Där är den enda utvägen fastmer att vänta, till dess de nödvändiga inre betingelserna bliva skänkta. Men med denna psykologiska och praktiskt-religiösa fråga hava vi här alls icke att skaffa. När man från transcendental synpunkt talar om trosplikt, så skall därmed blott framhållas, att den religiösa tron är ett sådant fundamentalt moment i andelivet, att var och en, som har del i detta, från saklig synpunkt med rätta kan tillförbindas att intaga en positiv ställning till religionen. Med full rätt drager därför F. C. Forberg, bekant från Fichtes ateismstrid, från criticismens allmänna ståndpunkt konsekvensen om trosplikt: „Religion ist demnach keine gleichgültige Sache, mit der man es halten kann, wie man will, sondern sie ist Pflicht" ¹.

Mot begreppet "trosplikt" kunde visserligen invändas att pliktbegreppet är ett etiskt predikat, och såsom sådant mindre ägnat att giva uttryck åt det transcendentala förhållande, som

¹ J. G. Fichte: Die philosophischen Schriften zum Atheismusstreit; Mit Forbergs Aufsatz: Entwicklung des Begriffs der Religion, neu herausg. und eingeleitet von F. Medicus, sid. 27.

härmed skulle betecknas. Men detta är icke skäl nog för att avvisa tanken på religiös trosplikt. Ty dels uttryckes genom detta begrepp, att religionen är ett normalt och oundgängligt moment i varje fullkomnat människoliv, och att den alltså med rätta gör anspråk på att äga allmängiltighet och objektiv nödvändighet, utan att man därför behöver påstå dess faktiska allmänhet. Dels är man berättigad att ställa in även det transcendentala förhållandet under etiskt bedömande. Motsatsen mellan sant och falskt är såsom sådan en rent teoretisk motsats. Men detta utgör icke något hinder mot att förbinda dem med det etiska pliktbegreppet. Vi kunna således med rätta uppställa såsom vars och ens plikt, att han skall giva det av honom såsom sant insedda sitt erkännande. Den fordran, som ligger innesluten i begreppet "trosplikt", är av fullkomligt analog art. *Har religionen en sådan betydelse i människolivet, att den i själva verket transcendentalt ligger till grund för allt vad erfarenhet heter, så kan det ock uppställas såsom en oundgänglig plikt för var och en att besinna sig på denna sitt livs djupaste förutsättning.* Troeltsch har sålunda rätt, när han framhåller att en "immanent nödvändighets- och förpliktelsekänsla" tillkommer religionen¹. Likaså har Heinzelmann rätt, då han förklarar: „Religion wird immer nur gefunden unter der Form höchsten Sollens, und dieses Sollen wird in der Religion selbst erkannt als verbindlich für alle”².

Men härvid måste, liksom alltid, observeras, att den transcendentala betraktelsen endast når fram till det allmänt religiösa värdet, men ej till det specifikt kristna. Från denna utgångspunkt kan sålunda trosplikten tagas i anspråk endast för den religiösa tron överhuvud, ej för ett enskilt positivt trossätt. Och dock är detta resultat av allra största betydelse för teologien. Ty det största hinder, som denna har att övervinna, då den vill väcka förståelse för kristendomens betydelse, är den allmänna indifferensen gentemot allt religiöst överhuvud. Må vara, att man från transcendental utgångspunkt icke direkt kan hävda en allmän kristen trosplikt, så är dock grundvalen lagd för förståelse, om

¹ E. Troeltsch: Psychologie und Erkenntnistheorie, sid. 43.

² G. Heinzelmann: Die Erkenntnistheoretische Begründung der Religion, sid. 47.

blott andelivets allmänna sammanhang med religionen erkännes. För teologien åter blir det en huvuduppgift att om möjligt föra linjen vidare och visa, att den besinning över vårt livs djupaste grund och mening, som den religiösa trosplikten ålägger oss, med inre nödvändighet måste föra oss till kristendomen¹.

V.

Religionens transcendentala väsen och mystiken.

1. Det centrala intresset vid uppvisandet av evighetskategorien såsom religionens transcendentala apriori var fastställandet av religionens giltighetslag. Men därför får ej förglömmas det andra intresse, som förbinder sig därmed, intresset för religionens egenart i jämförelse med andra erfarenhetsformer. Från dessa skiljer sig den religiösa erfarenheten därigenom, att allt i densamma har avseende på det eviga. Härmed är formeln funnen, varmed det religiösa kan skiljas från det icke-religiösa, och den allmännaste bestämmningen given för religionens väsen. Huvudsvårigheten vid fastställandet av religionens väsen ligger eljest i att finna en formel, som å ena sidan är fast nog att utesluta allt främmande, men å andra sidan elastisk nog att i sig kunna rymma allt som verkligen bär religiös karaktär. Båda fordringarna uppfyller evighetskategorien. Att den äger den tillbörliga fastheten, framgår därav, att den icke godkänner något såsom religiöst, endast därför att det visar det religiösa yttre kriterier. Så är ju t. ex. gudsforeställningen otvivelaktigt en specifikt religiös foreställning, och dock kan den ej erkännas som religiös, när den

¹ På denna fråga, som kan betecknas såsom den religionsfilosofiska apriorifrågas teologiska fortsättning, har framför allt W. Herrmann med iver arbetat. När han söker uppvisa "vägen till religionen" såsom allmängiltig, så gäller det dock i själva verket vägen till kristendomen. Ehuru Herrmann avvisar apriorifrågeställningen samt avvisar trostankarnas allmängiltighet, hävdar han således en kristen trosplikt i den mening, vi ovan givit denna tanke. "Genom förpliktelsen till denna fråga är en förbindelse given mellan det sedliga livet och religionen. Men religionen är aldrig en blott viljans skapelse, utan alltid samtidigt någonting människan givet, en erfarenhet av inre befrielse. Därför kan religionen icke själv fordras av oss, utan endast den frågan, om icke en sådan befrielse är oss möjlig, som ingenting annat skulle vara än en uppspirande religion". (Etik, sid. 86).

uppträder i ett filosofiskt system, emedan den här ej står i evighetsrelation, utan väsentligen skall tjäna det teoretiska förklarings- eller klarhetsbehovet. Att den å andra sidan äger den tillbörliga elasticiteten, framgår tydligast däraf, att den religiösa erfarenheten ej därigenom står i exklusivt förhållande till övriga erfarenhetsformer, vilket alltid plägar bliva fallet, när väsensbestämningen företages från psykologisk utgångspunkt. När t. ex. den religiösa erfarenheten bestämmes väsentligen såsom känsla, kommer man, tvärt emot det religiösa livets faktiska beskaffenhet, att därur utesluta kunskapsmomentet och det volitiva momentet. Får däremot evighetskategorien tjäna såsom religionens första väsensbestämning, så blir det plats för alla skilda psykologiska former. Intet är religiöst därigenom att det hör till förstånds-, känslö- eller viljesfären, men intet är heller av liknande anledning uteslutet. Religiöst är det blott, försåvitt det är en „ewigkeitsbezogene” kunskap, känsla eller vilja.

Härmed skall visserligen icke påstås, att religionens väsen är tillräckligt bestämt blott genom evighetskategorien, och att denna icke skulle behöva att kompletteras exempelvis med helighetskategorien, som på senare tid ofta skjutes i förgrunden. För att förklara detta förhållande måste påpekas, att vi här till de många betydelser, vari uttrycket ”religionens väsen” kan tagas, fogat ännu en, nämligen ”religionens transcendentala väsen”. Härmed åsyftas blott det moment inom den religiösa erfarenheten, som på transcendental väg legitimerar den såsom en allmängiltig och nödvändig erfarenhet och på samma gång skiljer den i dess egenart från övriga erfarenhetsformer. För båda dessa ändamål är evighetskategorien fullkomligt tillräcklig. Men däraf, att religionen genom denna kategori är tillräckligt bestämd till sin åtskillnad från andra livsformer, följer ännu icke, att ej andra psykologiska moment ytterligare skulle behöva att tillfogas, för att den i och för sig skulle bliva så fullständigt bestämd, som uttrycket ”religionens väsen” innebär. Men i sammanhang med vår fråga hava vi blott att göra med religionens väsen i betydelsen av dess transcendentala väsen. Ut ifrån denna bestämning är det ock möjligt att förstå, huru Troeltsch kommit till sitt vid första påseende frapperande försök att använda det religiösa apriori, än såsom ”kunskapsteoretiskt” apriori, som garanterar religionens

sanning och giltighet, än såsom beteckning för religionens psykologiska väsen¹. Att detta försök ej kan genomföras, är genom hela vår utredning klart. Och dock ligger det en berättigad tanke därunder. Felet består blott däri, att Troeltsch ej vet att skilja mellan religionens transcendentala och psykologiska väsen. Upprätthålles denna skillnad, så faller det av sig själv, att religionens transcendentala apriori blott kan angiva religionens transcendentala väsen.

2. I närmaste sammanhang med religionens väsenfråga står frågan om mystiken². Om man såsom Troeltsch uppfattar förhållandet mellan det religiösa apriori och den verkliga religionen enligt aktualiseringens schema, eller såsom Otto låter det religiösa apriori betyda ett ursprungligt religiöst anlag, så ligger det i själva verket nära att av aprioribetraktelsen draga den konsekvensen, att den mystiska religiositeten förtjänar företrädet framför varje annan fromhetsart. Men nu stå båda dessa uppfattningar i strid med den transcendentala uppfattningen av det religiösa apriori, och äro även från andra synpunkter ohållbara. Vad särskilt anlagsteorien beträffar, visar den sig vid närmare undersökning blott såsom en tautologisk upprepning av den ställda frågan³. Med rätta invänder därför E. Durkheim mot en så orienterad aprioriuppfattning: "Répondre qu'elle nous est donnée a priori, ce n'est pas répondre; cette solution paresseuse est, comme on a dit, la mort de l'analyse"⁴. Men avstår man från dessa aprioriuppfattningar, så gives det icke heller någon orsak att beteckna mystiken såsom den religiösa erfarenhetens karaktäristiska yttring. Vi kunna till och med konstatera, att det snarare ligger i den transcendentala aprioriuppfattningens konsekvenser, att det religiösa apriori är realiserat i den historiskt orienterade religionen, liksom överhuvud det transcendentala framträder såsom det, som mera kan spåras i de stora historiska erfarenhetsbildningarna än i individuella psykologisk-patologiska tillstånd.

Att teorien om religionens aprioritet ofta uppträder i kombi-

¹ Jfr ovan, sid. 29.

² Jfr ovan, sid. 172.

³ Jfr ovan, sid. 152 ff.

⁴ E. Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912, sid. 209.

nation med teorien om mystiken såsom den specifikt religiösa livsytringen, får ytterligare sin förklaring däri, att båda dessa teories bemödande går ut på att övervinna en gemensam fiende, historicismen. Men trots denna gemensamma strävan består en karaktäristisk olikhet i sättet, varpå de söka lösa denna uppgift. Mystikteorien söker befria religionen från historicismen genom att påstå, att det djupaste i religionen ej är bundet vid något historiskt, aprioriteorien åter genom att visa, att det historiska, som erkännes vara av väsentlig betydelse för religionen, dock ej gör denna till något tillfälligt och godtyckligt, men att fastmer religionen såsom en nödvändig och allmängiltig livsform vinner sin innehållsliga gestalt och realisering i detta historiska. Men från denna synpunkt äro de båda teorierna mindre att betrakta såsom tvänne varandra kompletterande sidor av samma sak, utan snarare såsom två parallelförsök, mellan vilka man måste välja.

Kan den övervägande uppskattningen av mystiken icke härledas som en konsekvens av aprioriuppfattningen, så föreligger ej heller något skäl att med H. Rosén uppställa mystiken såsom den oundgängliga "förutsättningen för ett religiöst apriori"¹. Denna hans uppfattning står tydligen i sammanhang med, att det religiösa apriori även för honom icke betyder något annat än ett ursprungligt religiöst anlag. Väl är det intresse, som Rosén med hävdandet av mystiken vill tillvarata, värt allt erkännande. Frågan är blott, om den av honom valda terminologien är ändamålsenlig. "Övertygelsen att stå i verklig livsgemenskap med Gud är gemensam för all mystik", säger Rosén. Låt oss hellre säga: är gemensam för all äkta religion. Med Söderblom, Lehmann, Heiler m. fl. använda vi namnet mystik hellre såsom beteckning för den ena av fromhetens tvänne huvudtyper².

¹ H. Rosén: Förhållandet mellan moral och religion, sid. 202 ff.

² N. Söderblom: Uppenbarelsereligion, 1903; E. Lehmann: Mystik i hedendom och kristendom 1915; F. Heiler: Luthers religionsgeschichtliche Bedeutung, 1918; Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen, 1919. — Utrymmet tillåter oss ej att upptaga till behandling den intressanta frågan, huru den i evighetskategorien liggande möjligheten är realiserad på väsentligen olika sätt i den historiskt och mystiskt orienterade religiositeten.

VI.

Evighetskategorien och dogmatiken.

1. Redan inledningsvis hade vi tillfälle att konstatera, att frågan om religionens apriori har sin systematiska ort inom religionsfilosofien såsom dess centralproblem, men att det allmänna intresse, varmed den omfattas även inom teologien, delvis vinner sin förklaring däri, att man så hoppas vinna ett nytt, rationellt trosbegrundande, varigenom historicismens osäkerhet kan övervinnas. Numera är det uppenbart, att dylika förhoppningar blott delvis kunna gå i fullbordan. Det religiösa apriori når såsom sådant icke in på teologiens område, varför vi ej heller med H. Süsskind kunna tala om en "det religiösa aprioris teologi". Den religiösa tron står under helt andra betingelser än den filosofiska reflexion, för vilken teorien om religionens transcendentala apriori äger betydelse. Därför kan det ej vara tal om, att det religiösa apriori skulle kunna utnyttjas såsom trosgrund. Och dock är denna betraktelse ej utan betydelse för historicismens övervinande. Visserligen måste religionens historiska grundval lämnas oantastad, men så mycket är dock vunnet, att religionen vetenskapligt sett ej står såsom ett isolerat historiskt faktum, utan såsom ett för andelivet transcendentalt nödvändigt faktum, vilket likaledes med nödvändighet måste framträda i historisk gestalt.

2. Har man ofta av aprioribetraktelsen väntat såsom resultat, att den i modern form skulle giva oss detsamma, som de gamla gudsbevisen, så beror detta på ett grundligt misskännande av aprioritankens innebörd. Den har så litet med gudsbevis att skaffa, att den fastmer utesluter varje sådant bevis. När Schleiermacher genom sin lära om den absoluta avhängighetskänslan sökt giva en transcendental deduktion av religionen, kan han därför med rätta tillägga: „Die Anerkennung, dass dieses schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nicht etwas zufälliges ist noch auch etwas persöhnlich verschiedenes, sondern ein allgemeines Lebenselement, ersetzt für die Glaubenslehre vollständig alle sogenannten Beweise für das Dasein Gottes" (Gl.² § 33). Den nödvändighet, om vilken den kritiska religionsfilosofien talar, är icke gudstankens, utan religionens eller det allmänna religiösa grundvärdets nödvändig-

het. Indirekt kan man sedan visserligen också på denna väg komma fram till frågan om gudstankens nödvändighet, men härvid måste ihågkommas, att det på denna fråga icke kan givas något allmänt filosofiskt, utan blott ett religiöst svar, det vill med andra ord säga, att man här icke har att fråga, om det gives några utomreligiösa data, som ådagalägga gudstankens nödvändighet, utan endast, huruvida den är nödvändig och väsentlig för religionen. I den mån, som detta är fallet, får även gudstanken del av den religionens transcendentala nödvändighet, som undersökningen angående religionens aprioritet ådagalagt. Men härav följer, att ett direkt och allmängiltigt gudsbevis ej kan presteras av religionsfilosofien; blott på den religiösa trons egen mark kan gudstankens nödvändighet ådagaläggas.

3. Lika oberoende av den religionsfilosofiska frågeställningen är frågan om kristendomens absolutet. Om den transcendentala deduktionen har avseende på det religiösa värdet överbud, och alltså principiellt ser bort från de enskilda religionerna, kan förhållandet dem emellan ej fastställas utifrån denna synpunkt. Såsom formalt är det religiösa apriori oanvändbart att tjäna som värdeåttstock för religionens historiska utveckling. Härav följer, att religionsfilosofien saknar medel att avgöra, huruvida allt i religionen förlöper efter evolutionens schema, eller om där ock är plats för något absolut. De rakt motsatta konsekvenser, som i denna fråga blivit dragna ur apriorifrågeställningen, böra göra oss försiktiga.

4. Dogmatiken såsom sådan står ej i omedelbar relation till evighetskategorien, men däremot i medelbar relation genom sitt föremål, den kristna tron. I kristendomen finna vi den historiska realiseringen av det, som till sin möjlighet och nödvändighet är uttryckt i evighetskategorien. Såsom den för allt vad religion heter till grund liggande transcendentala kategorien måste evighetskategorien också vara tillstädes på varje punkt i det dogmatiska systemet. Intet i detsamma får stå utan evighetsrelation. Teologien i inskränkt bemärkelse har ej att skaffa med rationella gudsbevis och spekulativa framställningar av Guds egenskaper, utan har att ur den kristna tron framhämta vittnesbördet om den evige Guden, som vill komma oss till mötes och upptaga oss till delaktighet i sitt eviga liv; den teologiska antropologien

har ej att skaffa med människan i allmänhet, icke ens med människan såsom Guds verk, utan med människan såsom evighetsvarelse; kristologien låter oss bevittna, huru den evige träder oss till mötes i timligheten i Kristi person, samt huru han för oss är förmedlaren av Guds eget liv; i soteriologien (och den kristna etiken) få vi åter bevittna, huru det därför nu mitt i timligheten gives ett rike, som icke är av denna världen, ett Guds eviga rike, och huru allt, som sker i detta rikets tjänst, äger evighetsart; slutligen har eskatologien att framställa det eviga livet sådant det enligt kristen tro och kristet hopp är i sig själv, löst från timlighetens villkor; därför kan ej heller denna sista utblick undvaras.

Men därmed att allt i dogmatiken, såsom denna korta överblick över dess traditionella problem visar, måste stå i relation till evighetens kategori, är ännu icke sagt, att dogmatikens system måste konstrueras med denna som utgångspunkt. Ty kristendomen är ej att betrakta blott såsom en explicering av religionens allmänna kategori, utan såsom en historisk religion i detta ords egentligaste betydelse. Huru mycket än Schleiermachers Glaubenslehre eljest är av förebildlig betydelse, kan den på denna punkt ej mana till efterföljd. Sällan finner man ett så energiskt försök, som hos honom, att frigöra dogmatiken från alla spekulativa tillsatser och grunda den allenast på trosmedvetandets eget vittnesbörd. Och dock neutraliseras denna strövan därigenom, att religionens transcendentala grundkategori, den absoluta avhängighetskänslan, sättes såsom utgångspunkten för det dogmatiska systemet, så att detta blott har att explicera, vad som redan ligger inneslutet i denna grundkategori. Det är detta förhållande, som gör, att „Der christliche Glaube”, trots Schleiermachers motsatta bemödanden, kvarlämnar ett så konstruktivt intryck. Det kristna trosmedvetandet är ej blott en enkel explicering av den allmänna religionskategorien. Om denna därför tages som utgångspunkt, är det fara värt, att dogmatikens kristna karaktär kommer till korta. Ingen av de båda synpunkterna får dogmatiken lämna ur sikte, varken evighetskategorien eller dess specifikt kristna realisering. Det eviga livet känner den endast, emedan det har blivit uppenbarat genom Jesus

Kristus, emedan Guds eviga rike genom honom är upprättat bland oss. Därför måste ock målet för dogmatikens arbete alltid bliva att giva ett klart och påtagligt uttryck åt den kristna trons övertygelse och bekännelse: "*Detta är evigt liv, att de känna dig, den ende sanne Guden, och den du har sänt, Jesus Kristus*".

ANFÖRD LITTERATUR.

- ALIN, F.: Das Heilige, Kristendomen och vår tid, 1920.
- AULÉN, G.: Dogmhistoria, 1917.
- BAUCH, B.: Immanuel Kant, 1917.
- BELOT, G.: L'avenir de la Religion, Revue Philosophique 1918.
- BIRVEN, H. C.: Immanuel Kants transzendente Deduktion, 1913.
- BORNHAUSEN, K.: Das religiöse Apriori bei Ernst Troeltsch und Rudolf Otto, Z. f. Ph. ph. Kr. 1910.
- : Wider den Neofriesianismus in der Theologie, Z. f. Th. K. 1910.
- BOUSSET, W.: Kantisch-Friessche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie, Th. Rundschau 1909.
- : Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben, 2. Aufl. 1910.
- BUCHENAU, A.: Grundprobleme der Kritik der reinen Vernunft, 1914.
- CASSIRER, E.: Kants Leben und Lehre, 1918.
- COHEN, H.: Kants Theorie der Erfahrung, 2. Aufl. 1885.
- : Religion und Sittlichkeit, 1907.
- : Der Begriff der Religion im System der Philosophie, 1915.
- COHN, J.: Religion und Kulturwerte, 1914.
- : Der Sinn der gegenwärtigen Kultur, 1914.
- DUNKMANN, K.: Das religiöse Apriori und die Geschichte, 1910.
- : Der Religionsbegriff Schleiermachers in seiner Abhängigkeit von Kant, Z. f. Ph. ph. Kr. 1913.
- : Die jüngste Phase des Neukantianismus in der Theologie, N. K. Z. XXV. Jahrg.
- : Die Nachwirkungen der theologischen Prinzipienlehre Schleiermachers, 1915.
- : Die theologische Prinzipienlehre Schleiermachers, 1916.
- : Religionsphilosophie, 1917.
- DURKHEIM, E.: Les formes élémentaires de la vie religieuse, 1912.
- ELERT, W.: Prolegomena der Geschichtsphilosophie, 1911.
- EUCKEN, R.: Der Wahrheitsgehalt der Religion, 3. Aufl. 1912.
- : Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart, 4. und 5. Aufl. 1912.
- FALCKENBERG, R.: Geschichte der neueren Philosophie, 7. Aufl. 1913.
- FICHTE, J. G.: Die philosophischen Schriften zum Atheismusstreit, hrsg. v. F. Medicus.
- FRIES, J. F.: Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft, 2. Aufl. 1828.
- : Wissen, Glaube und Ahndung, 1805, neu hrsg. v. L. Nelson, 1905.
- GILBERT, O.: Griechische Religionsphilosophie, 1911.

- GÜNTHER, W.: Die Grundlagen der Religionsphilosophie Ernst Troeltsch', 1914.
- GÖRANSSON, N. J.: Evangelisk Dogmatik, 1916.
- GÖRLAND, A.: Mein Weg zur Religion, 1910.
- HAERING, Th.: Der christliche Glaube, 1906.
- : Ritschls Bedeutung für die Gegenwart, Z. f. Th. K. 1910.
- HEGEL: Religionsphilosophie, hrsg. v. A. Drews, 1905.
- HEILER, F.: Luthers religionsgeschichtliche Bedeutung, 1918.
- : Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen, 1919.
- HEIM, K.: Das Gewissheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, 1911.
- : Ottos Kategorie des Heiligen und der Absolutheitsanspruch des Christenglaubens, Z. f. Th. K. 1920.
- HEINZELMANN, G.: Die erkenntnistheoretische Begründung der Religion, 1915.
- HERRMANN, W.: Der Verkehr des Christen mit Gott, 5. und 6. Aufl. 1908.
- : Christlich-Protestantische Dogmatik, Kultur der Gegenwart I, IV. 2, 2. Aufl. 1909.
- : Religion och historia, 1912.
- : Etik, öfvers. från 4:e uppl. 1911.
- : Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik, Z. f. Th. K. 1907.
- HESSE, H.: Das Problem der Gültigkeit in der Philosophie David Humes, 1919.
- HUNZINGER, A. W.: Probleme und Aufgaben der gegenwärtigen systematischen Theologie, 1909.
- HUSSERL, E.: Logische Untersuchungen, 1900.
- IHMELS, L.: Die Wahrheitsgewissheit, ihr letzter Grund und ihre Entstehung, 3. Aufl. 1914.
- JELKE, R.: Das religiöse Apriori und die Aufgaben der Religionsphilosophie, 1917.
- KADE, R.: Rudolf Euckens noologische Methode in ihrer Bedeutung für die Religionsphilosophie, 1912.
- KAFTAN, J.: Das Wesen der christlichen Religion, 1881.
- : Die Wahrheit der christlichen Religion. 1888.
- : Philosophie des Protestantismus, 1917.
- KAFTAN, Th.: Ernst Troeltsch, 1912.
- KALWEIT, P.: Das religiöse Apriori, Th. St. u. Kr. 1908.
- : Die Stellung der Religion im Geistesleben, 1908.
- : Religion und Allgemeingültigkeit, Z. f. Th. K. 1907.
- KANT, I.: Kritik der reinen Vernunft, Reclam-Ausg. (= Kr. d. r. V.).
- : Kritik der praktischen Vernunft, Reclam-Ausg. (= Kr. d. pr. V.).
- : Kritik der Urtheilskraft, Reclam-Ausg. (Kr. d. Urth.).
- : Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, Reclam-Ausg.
- : Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Reclam-Ausg. (= Gr. z. Met. d. Sitten).

- KANT, I.: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Reclam-Ausg. (= Die Religion).
 Kantstudien 1918.
- KESSELER, K.: Das Problem der Religion in der Gegenwartsphilosophie, 1917.
- : Die wissenschaftliche Vertretung des Christentums in der Gegenwartstheologie, 1917.
- : Hauptprobleme der Religionsphilosophie, Z. f. Ph. ph. Kr. Bd. 158.
- : Kritik der neukantischen Religionsphilosophie der Gegenwart, 1920.
- KÖHLER, R.: Der Begriff a priori in der modernen Religionsphilosophie, 1920.
- LANGE, F. A.: Geschichte des Materialismus II, Kröners Ausg.
- LARSSON, H.: Platon och vår tid, 2:a uppl. 1915.
- : Kants deduktion af kategorierna, 2:a uppl. 1914.
- : Gränsen mellan sensation och emotion, 2:a uppl. 1911.
- : Den intellektuella åskådningen, 1920.
- LEESE, K.: Die Prinzipienlehre der neueren systematischen Theologie, 1912.
- LEHMANN, E.: Mystik i hedendom och kristendom, 1915.
- LEIBNIZ: Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand (Phil. Bibl. Bd. 69, 1915).
- LEMPPE, O.: Troeltschs theologischer Entwurf, (Die christliche Welt 1914).
- LESSINGS Werke, Bd. VII, Meyers Klassiker-Ausg.
- LEWKOWITZ, A.: Die Religionsphilosophie des Neukantianismus, Z. f. Ph. ph. Kr. 1911.
- LIEBERT, A.: Das Problem der Geltung, 1914.
- LIEBMAN, O.: Zur Analysis der Wirklichkeit, 3. Aufl. 1900.
- LOCKE, J.: Versuch über den menschlichen Verstand (Phil. Bibl. Bd. 75, 1913).
- LOTZE, H.: System der Philosophie I, Logik, 1874.
- MAYER, E. W.: Der gegenwärtige Stand der Religionsphilosophie, Z. f. Th. K. 1912.
- MEHLIS, G.: Einführung in ein System der Religionsphilosophie, 1917.
- MÜNCH, F.: Erlebnis und Geltung, 1913.
- MÜNSTERBERG, H.: Philosophie der Werte, 1908.
- MULERT, H.: Schleiermachers geschichtsphilosophische Ansichten in ihrer Bedeutung für seine Theologie, 1907.
- MUNDLE, W.: Das religiöse Apriori in der Religionsphilosophie Troeltschs in seinem Verhältnis zu Kant, Th. St. u. Kr. 1916.
- NATORP, P.: Religion innerhalb der Grenzen der Humanität, 2. Aufl. 1908.
- : Philosophische Propädeutik, 4. Aufl. 1914.
- : Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme, 2. Aufl. 1918.
- NELSON, L.: Über das sogenannte Erkenntnisproblem, 1908.
- : Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie, 1911.
- : Kritik der praktischen Vernunft, 1917.

- NORSTRÖM, V.: Religion och tanke, 1912.
 —: Tankar och forskningar, 1915.
- NYGREN, A.: Den metafysiska filosofiens betydelse för religionsvetenskapen, Bibelforskaren 1918.
 —: Det religionsfilosofiska grundproblemet, 1921.
- OESTERREICH, K.: Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem, 1915.
- OTTO, R.: Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie, 1909.
 —: Das Heilige, 2. Aufl. 1918.
- PASCAL, B.: Pensées (ed. Les meilleurs auteurs classiques).
- PFENNIGSDORF, E.: Religionspsychologie und Apologetik, 1912.
- PFLEIDERER, O.: Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, 3. Aufl. 1896.
 —: Religion und Religionen, 1906.
- PFORDTEN, O. VON DER: Religionsphilosophie, 1916.
- RAUWENHOFF: Religionsphilosophie, 1889.
- REHMKE, J.: Philosophie als Grundwissenschaft, 1910.
- REINHARD, J.: Die Prinzipienlehre der lutherischen Dogmatik von 1700—1750, 1906.
- RICKERT, H.: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 2. Aufl. 1913.
 —: Der Gegenstand der Erkenntnis, 3. Aufl. 1915.
 —: Vom System der Werte, Logos 1914.
 —: Wilhelm Windelband, 1915.
- RIEHL, A.: Der philosophische Kriticismus I, 1876.
- ROSÉN, H.: Förhållandet mellan moral och religion, 1919.
- SACKEN, H.: Zur Frage des Religionsbegriffs im System der Philosophie, 1919.
- SCHAEDER, E.: Theozentrische Theologie II, 1914.
 —: Religion und Vernunft, 1917.
- SCHLEIERMACHER, F.: Der christliche Glaube, Hendel-Ausg.
 —: Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1799, neu hrsg. v. R. Otto, 3. Aufl. 1913.
 —: Kurze Darstellung des theologischen Studiums, hrsg. v. H. Scholz, 1910.
- SCHOLZ, H.: Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre, 2. Aufl. 1911.
 —: Die Religion im Systembegriff der Kultur, Z. f. Th. K. 1917.
 —: Der Unsterblichkeitsgedanke als philosophisches Problem, 1920.
- SCHUMANN, K. F.: Religion und Wirklichkeit, 1913.
- SEEBERG, R.: Lehrbuch der Dogmengeschichte IV: 1, 2. Aufl. 1917.
- SEGERSTEDT, T.: Det religiösa sanningsproblemet, 1912.
- SIEBECK, H.: Lehrbuch der Religionsphilosophie, 1893.
- SIMMEL, G.: Die Religion, 2. Aufl. 1912.
 —: Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 3. Aufl. 1907.

- SIMMEL, G.: Kant, Sechzehn Vorlesungen, 3. Aufl. 1913.
 —: Hauptprobleme der Philosophie, 1910.
 —: Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion; Z. f. Ph. ph. Kr. Bd. 119, 1902.
- SPIESS, P.: Zur Frage des religiösen Apriori, R. u. G. 1909.
- SPRANGER, E.: Ernst Troeltsch als Religionsphilosoph, Philosophische Wochenschrift 1906.
 —: Euckens Religionsphilosophie, Z. f. Th. K. 1907.
- STANGE, C.: Grundriss der Religionsphilosophie, 1907.
 —: Christentum und moderne Weltanschauung, I. Das Problem der Religion, 2. Aufl. 1913.
 —: Die Religion als Erfahrung, 1919.
 —: Der dogmatische Ertrag der Ritschlschen Theologie nach Julius Kaftan, 1906.
 —: Einleitung in die Ethik I, 1900.
 —: Die Ethik Kants, 1920.
- STRAUSS, D. F.: Die christliche Glaubenslehre I, 1840.
- SÜSKIND, H.: Christentum und Geschichte bei Schleiermacher, I. Die Absolutheit des Christentums und die Religionsphilosophie, 1911.
 —: Das religiöse Apriori bei Schleiermacher, R. u. G. 1914.
 —: Zur Theologie Troeltschs, Th. Rundschau 1914.
- SÖDERBLOM, N.: Uppenbarelsreligion, 1903.
- TRAUB, F.: Theologie und Philosophie, 1910.
 —: Zur Frage des religiösen Apriori, Z. f. Th. K. 1914.
- TROELTSCH, E.: Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, 1905.
 —: Religionsphilosophie, Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts, hrsg. v. W. Windelband, 2. Aufl. 1907.
 —: Das Historische in Kants Religionsphilosophie, 1904.
 —: Gesammelte Schriften II, 1913.
 —: Zur Religionsphilosophie, Kantstudien 1918.
 —: Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben, 1911.
 —: Die Selbständigkeit der Religion, Z. f. Th. K. 1895, 1896.
 —: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, 2. Aufl. 1912.
 —: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912.
 —: Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melancthon, 1891.
- VAIHINGER, H.: Die Philosophie des Als Ob, 1911.
 —: Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft I, 1881.
- VOLKELT, J.: Was ist Religion? 1913.
- WEHRUNG, G.: Die philosophisch-theologische Methode Schleiermachers, 1911.
 —: Zum Streit um Schleiermacher, R. u. G. 1914.
- WEISS, G.: Fries' Lehre von der Ahndung, 1912.

- WENDLAND, J.: Philosophie und Christentum bei Ernst Troeltsch, Z. f. Th. K. 1914.
 —: Die Stellung der Religion im Geistesleben, 1920.
 —: Die Einheit des Geisteslebens und die Einheit des Erkennens, Festgabe für Julius Kaftan 1920.
 —: Neuere Literatur über Schleiermacher, Th. Rundschau 1914.
 —: Die religiöse Entwicklung Schleiermachers, 1915.
 WENDT, H. H.: Die sittliche Pflicht, 1916.
 WINDELBAND, W.: Geschichte der Philosophie, 2. Aufl. 1900.
 —: Die Geschichte der neueren Philosophie, 5. Aufl. 1911.
 —: Präludien, 5. Aufl. 1915.
 WOBBERMIN, G.: Die religionspsychologische Methode, 1913.
 —: Zum Streit um die Religionspsychologie, 1913.
 WUNDT, W.: Probleme der Völkerpsychologie, 1911.
 ZELLER, E.: Die Philosophie der Griechen III: 1, 4. Aufl. 1909.

FÖRKORTNINGAR.

- N. K. Z. = Neue kirchliche Zeitschrift.
 R. u. G. = Religion und Geisteskultur.
 Th. Lit. Bl. = Theologisches Literaturblatt.
 Th. Lit. Ber. = Theologischer Literaturbericht.
 Th. Lit. Z. = Theologische Literaturzeitung.
 Th. Rundschau = Theologische Rundschau.
 Th. St. u. Kr. = Theologische Studien und Kritiken.
 Z. f. Ph. ph. Kr. = Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.
 Z. f. Th. K. = Zeitschrift für Theologie und Kirche.
-

PRIS 10 KRONOR



BL 51 .N9	Nygren Religiöst apriori 638729
NOV 25 '81	Aven Nilson
NOV 28 '81	Fellow
MAR 1 '82	George Smith
MAR 7 '83	Fellow
SEP 20 '83 JUN 22 '84 DEC 11 '80	George Smith Fellow
OCT 23 '41	Paul F. Eureka
NOV 11 '41	560 Glenwood N. Glenwood
	11-10-41
JUN 10 1945 OCT 8 1941	George Smith Fellow
OCT 11 1945 NOV 11 1945	L. Hindle
OCT 28 1945	Mem. from Wisc
NOV 13 1945 NOV 23 1945	E. H. Hacks Mar. from Wisc

UNIVERSITY OF CHICAGO



31 003 404

638729